الفصل السابع

أبو حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية وتوظيف المنطق اليوناني في تقنين الفقه

بعد تحديدنا الإشكال المنطقي في الميدان الشرعي **أولاً**، والنظرية اليونانية في الاستدلال **ثانياً**، والمحاولة الرومانية في توظيف تلك النظرية في المجال الفقهي **ثالثاً**، نستطيع الآن أن نتجه إلى معالجة القسم الثاني من بحثنا، ألا وهو مشكل توظيف النظرية اليونانية في الاستدلال في تقنين الاستدلالات الشرعية الإسلامية من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية. وقد رأينا أن نتناوله من أربعة محاور:

١ ـ أبو حامد الغزالي والمنطق اليوناني

وسنتناول في هذا المحور موقف أبي حامد من النظرية اليونانية في الاستدلال، ومن إمكانية توظيفها في تقنين الاستدلالات الشرعية.

٢ ـ تقي الدين أحمد بن تيمية والمنطق اليوناني

وسنتناول فيه:

٢ ـ ١ ـ موقف ابن تيمية من النظرية اليونانية في الاستدلال من حيث **صور الاستدلال.**

٢ ـ ٢ ـ موقف ابن تيمية من النظرية اليونانية في الاستدلال من حيث **مواد الاستدلال.**

٣ ـ نظرية ابن تيمية في التدليل

وسنحاول فيه جمع دعاوى ابن تيمية الأساس المتعلقة بالاستدلال صورة ومادة.

٤ ـ برهانية الغزالي وحجاجية ابن تيمية

وسنحاول فيه الرد على:

٤ ـ ١ ـ ادعاء «نكوصية» ابن تيمية، بالإضافة إلى «تقدمية» أبي حامد.

أبو حامد الغزالي والمنطق اليوناني:

وظيفة المنطق، عند أبي حامد الغزالي،

«تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في الذهن إلى الأمور الغائبة عنه»[1].

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ٦٧.

وبيان مبادئ الحجة. . . الموصلة إلى التصديق».

لن نعمل هنا على عرض مبادئ الحجة كما أوردها أبو حامد في مصنفاته التي خصصها للمنطق، بل يكفينا هنا أن نسجل تبنّيه التام والمطلق لكل التعاليم المنطقية اليونانية كما أدخلها فلاسفة الإسلام إلى الثقافة العربية[٢]، مع اجتهاد في تقريبها وتعليمها والتمثيل لها: ويظهر هذا التبني التام والمطلق إذا ما حاولنا المقارنة بين الجدول اللاحق المتعلق برأي أبي حامد في مبادئ الحجة، والتعليم المنطقي اليوناني الذي أثبتناه في الفصل السابق:

يتعلق هذا الجدول بمبادئ الاحتجاج لدعوى من الدعاوى، فلكي نحتج لأمر غائب من الأذهان حكمه، لا بد من الاعتماد على جملة من المبادئ تنتظم في مجموعتين متمايزتين:

- مجموعة المبادئ الصورية في الاحتجاج والاستدلال.
- مجموعة المبادئ المادية في الاحتجاج والاستدلال.

---

(٢) لقد كان المرجع الأساسي الذي اعتمده أبو حامد في تعليم المنطق اليوناني، كتابي **الشفاء** و**الإشارات والتنبيهات** لابن سينا.

<table dir="rtl">
<tr><th colspan="8">مبادىء الحجة</th><th colspan="2" rowspan="2">الدعوى (3)</th></tr>
<tr><th colspan="4">المادية (1)</th><th colspan="4">الصورية (2)</th></tr>
<tr><td colspan="4">«الصور الحاصلة في الذهن»</td><td colspan="4">«كيفية الانتقال»</td><td colspan="2">«الأمور الغائبة عن الذهن»</td></tr>
<tr><td colspan="4">«م»
ق (المقدمات)</td><td colspan="4">«←»
(العلاقة الاستدلالية)</td><td colspan="2">«ن»
(النتيجة)</td></tr>
<tr><td colspan="2">غير يقينية (1.1)</td><td colspan="2">يقينية (2.1)</td><td colspan="2">صحيحة (1.2)</td><td colspan="2">غير صحيحة (2.2)</td><td>مقطوع بها</td><td>مظنونة</td></tr>
<tr><td>ظنية
(1.1.1)</td><td>كاذبة
(2.1.1)</td><td>مطلقا
(1.2.1)</td><td>نسبيا
(2.2.1)</td><td>أصلية
(1.1.2)</td><td>فرعية
(2.1.2)</td><td>ظنية
(1.2.2)</td><td>كاذبة
(2.2.2)</td><td>برهانية</td><td>جدلية</td></tr>
</table>

١ ـ المبادئ الصورية في الاحتجاج

وهي مبادئ تتعلق بصورة الاستدلال وبـ «تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص»[٣]، تكون وحدة التأليف المنتج، وليست التآليف المنتجة، التي يذكرها أبو حامد في مصنفاته المنطقية، سوى **قواعد التدليل اليونانية الأرسطية والرواقية**، فهو في مقدمة **المستصفى**[٤] مثلاً يلخص التأليفات المنتجة في ثلاثة أنواع يسميها «الأنماط الثلاثة»، كل نمط منها يشمل «نظماً» مختلفة تمثل وجوه الاستدلال على دعوى من الدعاوى. ويمكن إجمال هذه الأنماط وهذه النظم في الجدول التالي الذي ينبغي تتميماً للعمود (٢) في الجدول السابق:

— مبادىء الحجة الصورية — كيفية الانتقال (←)								
			الصحيحة والأصلية (1.1.2)					غير الصحيحة
نمط التداخل (القياس الاقتراني)			خط التلازم. (القياس الشرطي المتصل)		نمط التعاند (القياس الشرطي المنفصل)			
الشكل القياسي الأول بأضربه.	الشكل القياسي الثاني بأضربه.	الشكل القياسي الثالث بأضربه.	قانون الوضع الرواقي	قانون الرفع الرواقي.	قانون المنع من الجمع والخلو معاً (المنافاة صدقاً وكذباً)	قانون المنع من الجمع دون الخلو (المنافاة صدقاً)	قانون المنع من الخلو دون الجمع (المنافاة كذباً)	

---

(٣) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٣٠.

(٤) ص ٢١٦ ـ ٢٣٦ من هذا الكتاب.

تعتبر هذه الأنماط الاستدلالية صحيحة وأصلية، لأنها:

أولاً: تلزم بالتصديق بالنتيجة إذا ما سلمت المقدمات (الصحة)[٥]؛ **ثانياً**: لأن «الاستقراء التام»، وهو الطريق الاستدلالي الصحيح الآخر، يرجع ويرد إلى نمط التداخل عامة[٦] وإلى ضرب (Barbara) خاصة (الأصلية).

وينتج عن هذا الاعتبار الادعاء بضرورة رجوع كل دليل منتج إلى نمط من الأنماط الاستدلالية الثلاثة، يقول أبو حامد: «**كل دليل لا يمكن رده إلى واحد من هذه الأنواع [= الأنماط الثلاثة]... فهو غير منتج البتة**»[٧].

ويَكْتَمِلُ هذا الادعاءُ ويُتَمَّمُ بدعوى أخرى تقضي بظنية آلية التمثيل الاستدلالية، وضعفها بالإضافة إلى الأنماط الاستدلالية الصحيحة والأصلية.

---

(٥) يقول أبو حامد في **المعيار**: «ليس من شرط [القياس] أن يكون مُسَلَّمَ القضايا، بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياه لزم منها النتيجة». انظر: الغزالي، المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٦) عند رد الاستقراء التام إلى القياس الاقتراني، انظر: المصدر نفسه، ص ٥١. «إن الاستقراء كان تاماً رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك» (ص ٥٢).

(٧) «إن ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع إلى الضروب التي ذكرناها، فإن لم يرجع لم يكن دليلاً». انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق وتعليق محمد سليمان الأشقر، ٢ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٤٩.

ظنية قياس التمثيل عند أبي حامد الغزالي

يعرف أبو حامد «التمثيل» بقوله:

«أن يوجد حكم في جزئي معين [الشاهد/ الأصل] فينقل حكمه إلى جزئي آخر [الغائب/ الفرع] يشابهه بوجه ما [الوصف الجمع]» [٨]، وهو «**غير سديد**» [٩]؛ لأن الاشتراك في الوصف لا يوجِبُ الاشتراك في الحكم اللهم إلا إذا بُيِّن أن الوصف الجامع هو العلة في ثبوت الحكم للشاهد، أي الحدُّ الأوسطُ بين «الغائب» و«الحكم» وفي هذه الحالة:

١) يكون «التمثيل» «تداخلاً» من الشكل الأول.

٢) ويصبح ذكر الشاهد والأصل حَشْواً وَفَضْلَةً في الكلام، لضرورة الاستغناء عنه في قياس التداخل.

«فإذن لا خير في رد الغائب إلى الشاهد (= التمثيل) إلا بشرطٍ، مهما تَحَقَّق سَقَط أثر الشاهد المُعَيَّنِ[١٠]، وبالتالي لا فائدة «في تعيين شاهد معين... فُيقاس عليه»[١١].

لكي يكون «التمثيل» مُنْتِجاً، لا بد من أن يُرَدَّ إلى ضرب Barbara، ومن شروط هذا الرد الاستغناء عن ذكرِ الأصل وتعويضُهُ بالحد الأوسط، ويتضح هذان الأمران بالمثال التالي:

فليكن القياس التمثيلي هو:

---

(٨) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٦٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

«السماءُ حادثٌ لأنه جسم قياساً على النبات والحيوان وهذه الأجسام التي يُشاهَدُ حُدُوثها».

«فالحكم» هنا هو «الحدوث»، و«الشاهد» هو «النبات» و«الحيوان» وغيرهما من الأجسام المعينة، و«الغائب» هو «السماء»، بواسطة آلية التمثيل، **نقلنا** حُكْمَ الشاهد، وهو الحدوث، إلى الغائب، وهو السماء، بالقياس على شاهد وأصل هو «النبات» أو «الحيوان»...

لكي يكون هذا **النقل** مشروعاً، أي لكي يكون التمثيل مُنتِجاً، لا بد من أن «يتبيّن أن «النبات» [الشاهد] كان «حادثاً» لأنه «جسم»، وأن «جسميته» هي الحد الأوسط للحدوث» وبالتالي ينتظم... قياس على هيئة الشكل الأول:

«السماء جسم، وكل جسم حادث فإذن السماء حادث»[١٢]، ولا ورود في هذا القياس للفظ «الشاهد» «النبات» أو «الحيوان».. **إذ أثرُهُ ساقِطٌ**، فهو غيرُ مُفيدٍ في التدليل، لكن قد يفيد في «تنبيه السامع على القضية الكلية به»[١٣]، فمن يسمع «النبات حادث» قد ينتبه إلى القضية الكلية «كل جسم حادث»، وهذه فائدة ذكر الشاهد **الوحيدة**.

إذا لم يرد التمثيل إذن إلى نمط التداخل لم يكن منتجاً من الناحية الصورية، تلك هي الدعوى الثانية المكمِّلةُ والمُتَمِّمَةُ لدعوى الغزالي الأولى القاضية بضرورة رجوع كل

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

دليل، من الناحية الصورية، إلى نمط من الأنماط الاستدلالية الثلاثة الأساس: التداخل، اللازم، التعاند.

٢ ـ مبادئ الحجة المادية أو المبادئ المادية في الاحتجاج

لا يكفي في الحجة صِحَّتُها الصورية، أي رجوعها إلى نوع من الأنواع الاستدلالية الخمسة السابقة، بل ينبغي أن تكون مقدماتها من طبيعة مخصوصة، لأن درجة صدق «**ن**» تابعة لدرجة صدق «**ق**»، فإن كانت المقدمات يقينية كانت النتيجة يقينية، وإن كانت المقدمات ظنية كانت النتيجة أيضاً ظنية.

لقد كان تناول الغزالي لمادة القياس، بحثاً **في درجات صدق مقدماته** وتمييز بعضها عن بعض، ويمكن إجمال هذه الدرجات في الخطاطة التالية، حيث تتدرج «ق» من **الكذب المطلق إلى الصدق المطلق**، وحيث تشكل كل درجة من هذه الدرجات عموداً من أعمدة جدول مبادئ الحجة الذي ابتدأنا به:

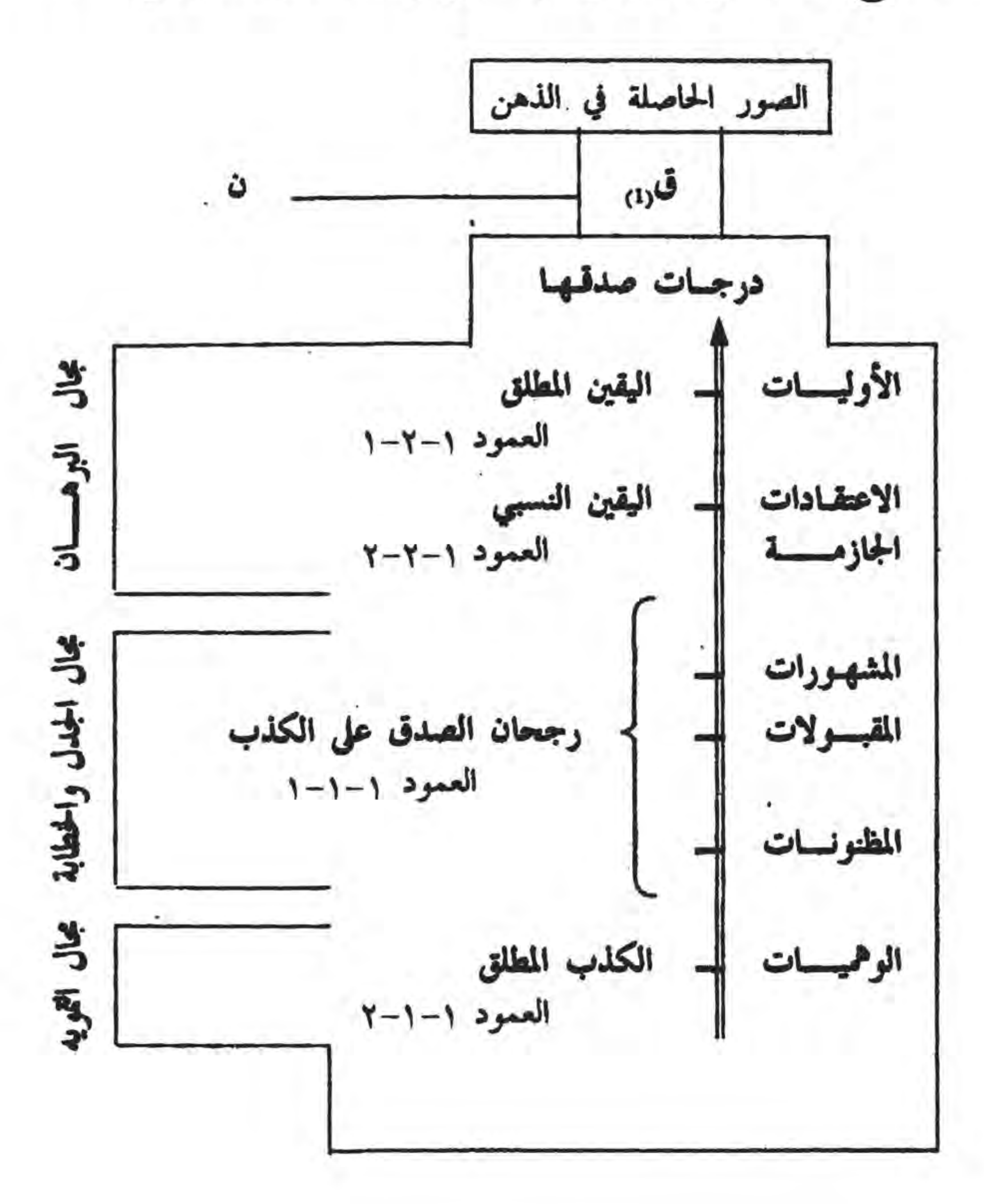
إن «الأوليات» هي القضايا الصادقة صدقاً ذاتياً «**أفضى ذاتُ العقل بمجرده إليها**، من غير استعانة بحس أو تخيل، مُجْبَل على التصديق بها»[١٤]. إن الذهن لا يتوقف في التصديق بها إلا على تصور «الحدود والذوات المفردة، فَمَهْما تَصَوَّر الذوات وتَفَطَّنَ للتركيب لم يَتَوَقَّفْ في التصديق»[١٥]، بل لا

---

(١٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **محك النظر في المنطق**، ضبطه وصححه بدر الدين النعساني (بيروت: دار النهضة الحديثة، ١٩٦٦)، ص ٥٧ ـ ٥٨، و**المستصفى من علم الأصول**، ص ٤٤.

(١٥) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٨٧.

يكتفي العقلُ بالقَطْع بها، وإنما يَقْطَعُ أيضاً بأن قَطْعَهُ بها قطعٌ صحيحٌ «لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس»[16].



(١٦) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص ٤٣.

أما «الاعتقادات الجازمة» فتتميز عن «الأوليات» في أننا لا نقطع بقطعنا بها، فلو حُكِيَ للنفس «نقيضُ مُعْتَقَدِها عَمَّنْ هو أعْلَمُ الناس عَنْدَها كنبي أو صديق أورث ذلك فيها تَوَقّفاً»[١٧]. وتتميز عن «الأوليات» أيضاً في أن تصديقنا بها ليس راجعاً إلى ذاتها وإنما إلى أسباب أخرى خارجية، فهي صادقة صدقاً خارجياً، فإن صَدَّقْنا بها بفعل إحساس داخلي سميت «**مشهودات باطنية**».

أو بفعل إحساس خارجي سميت «**محسوسات ظاهرة**»،

أو بفعل إحساس مع «قياس خفي» سميت «**تجريبات**» أو «**حدسيات**»،

أو بفعل السمع مع «قياس خفي» سميت «متواترات»،

أو بفعل «وسائط» «ودلائل» قليلة العدد سميت «قضايا عرفت لا بنفسها بل بوَسَطٍ»[١٨].

«وما يصلح لصناعة البرهان» هو هذه **المدارك السابقة** وحدها.

أما «المشهورات» فهي قضايا عملية، توجب فعلاً أو تركاً، «ولو خُلِّيَ الإنسانُ وَعَقْلَهُ المجرَّدَ ووهمَهُ وحِسَّهُ لما قضى بها... ولكن إنما قضي بها لأسباب عارضة»[١٩]، أكدتها في النفس وأثبتتها، ومن أسباب قبولها[٢٠]:

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٨) أي قضايا مبرهنة.

(١٩) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٩٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٣ ـ ١٩٦.

ـ رقة القلب بحكم الغريزة.

ـ ما جبل عليه الإنسان من الحمية والأنفة.

ـ محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعايش.

ـ التأديبات الشرعية لإصلاح الناس.

ـ الاستقراء للجزئيات الكثيرة، فإن الشيء متى ما وجد مقرناً بالشيء في أكثر أحواله، ظُنَّ أنه ملازم له على الإطلاق، كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقاً لأنه يحسن في أكثر الأحوال».

أما «المقبولات» فهي «أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة يُنْقُصُ عددهم عن عدد التواتر. . . كالذي قبلناه من آبائنا وأساتذتنا وأئمتنا واستمررنا على اعتقاده»(٢١).

أما «المظنونات» فهي «أمور يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع ورود إمكان نقيضها بالبال، ولكن النفس إليها أمْيَلُ»(٢٢).

إن «المشهورات» و«المقبولات» و«المظنونات» «ليست يقينية ولا تصلح للبراهين» أنها تصلح «للظنيات دون اليقينيات»(٢٣)، والقياس تكون مقدمة من مقدماته، من هذا النوع، يكون قياساً جدلياً أو قياساً خطابياً.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩٩، والغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص ٤٩.

أما «الوهميات» فهي «قضايا كاذبة» وإن قضت بها الفطرة، «ولا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل»[٢٤]، وتتعلق هذه الوهميات «بأمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها» كالقضاء بامتناع وجود موجود لا في جهة ولا يشار إليه، أي القضاء «لغير المحسوس بمثل ما أَلِفَ في المحسوس»[٢٥].

إذا كان الاستدلال من الناحية الصورية ينقسم إلى استدلال صحيح وإلى استدلال فاسد، فإن **الاستدلال الصحيح** ينقسم من الناحية المادية إلى **استدلال برهاني**، وهو ما كانت مقدماته «أوليات» أو «اعتقادات جازمة» وإلى **استدلال جدلي** وهو ما كانت مقدماته «اعتقاداً مقارباً لليقين، مقبولاً عند الكافة في الظاهر لا يشعر الذهن بإمكان نقيضه على الفور، بل بدقيق الفكر»[٢٦].

وإلى **استدلال خطابي**، وهو ما كانت مقدماته «اعتقاداً.. لا يقع به تصديق جزم، ولكن غالب ظن وقناعة نفس، مع ورود نقيضه بالبال، أو قبول النفس لنقيضه إن خطر بالبال، وإن وقعت الغفلة عنه في أكثر الأحوال»[٢٧].

يبقى الآن أن نتساءل عن موقف أبي حامد من **الاستدلال الشرعي** صورة ومادة.

---

(٢٤) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ٦٣.

(٢٥) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

٣ ـ الاستدلال الشرعي عند الغزالي

إن ما يسمى «قياساً» عند الفقهاء أو «رد الغائب إلى الشاهد» عند المتكلمين، ليس هو القياس المنطقي الصحيح صورياً، وإنما هو «التمثيل» وبالتالي، لم تكن استدلالات الفقهاء واستدلالات المتكلمين، المؤسسة على التمثيل، استدلالات صحيحة من الناحية الصورية لأنها غير منتجة. وكي تصبح منتجة لا بد من ردّها إلى نمط من أنماط القياس المنطقي، وذلك عن طريق تعديل حكم الأصل وتحويله إلى قضية كلية لتصبح المقدمة الكبرى في القياس المنطقي. ويتم **تعديل حكم الأصل** عن طريق «حذف بعض أوصافه عن درجة الاعتبار حتى يَتَّسِعَ الحُكْمُ، فإن اتِّساعَ الحكمِ بحذف الأوصاف وإن نُقْصانَ الوصف يَزِيدُ في الموصوف أي في عمومه»[٢٨]، فإذا كان الأصل مثلاً هو «الخمر» وكان حكمه «التحريم» فإن استدلالاً تمثيلياً مثل:

«النبيذ حرام قياساً على الخمر المحرم» يرد إلى القياس المنطقي عن طريق تحويل حكم الأصل وهو: «الخمر حرام» إلى قضية كلية «كل مسكر حرام» موضوعها الوصف المحتفظ به من أوصاف الأصل والذي نعتبره **مناط الحكم**، وبالتالي يصاغ الاستدلال التمثيلي السابق في صورة قياس من الشكل الأولي:

النبيذ مسكر

وكل مسكر حرام

إذن النبيذ حرام.

---

(٢٨) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، ص ٩٥.

إن قول الغزالي «فأما في الفقهيات، فالجزئي المعين **يجوز أن ينقل حكمه** إلى جزئي آخر باشتراكهما في وصف، وذلك الوصف المشترك إنما يوجب الاشتراك في الحكم إذا دل عليه دليل»[29]، لا يعني في نظرنا **تجويز التمثيل** في الفقهيات بقدر ما يعني **التساهل النسبي** في تحويل حكم الأصل إلى حكم كل مُناطٍ بالوصف الجامع بين الأصل والفرع، بعبارة أخرى يكفي في تحويل حكم الأصل إلى حكم كلي **الركون إلى غلبة الظن** الناتجة عن جملة اعتبارات أهمها:

- «أن الشرع كثير الالتفات إلى المعاني قليل الالتفات إلى الصور والأسامي، فعادة الشرع **ترجح في ظننا** التشريك في الحكم عند الاشتراك في المضاف إليه ذلك الحكم»[30].

- «إن الأكثر في عادة الشرع اتباع المصالح، فكون هذا [الوصف المعتبر] من قبيل الأكثر **أغلب على الظن** من كونه من قبيل النادر»[31].

- أن الاستدلال الشرعي يتعلق بأحكام عملية، ومبنى العمل كله على الظن، إذ عليه «اتكال العقلاء كلهم، في إقدامهم وإحجامهم على الأمور المخطرة في الدنيا»[32]؛ فذلك القدر من الظن «كاف في الفقهيات، والمضايقةُ والاستقصاءُ فيه يُشوِّشُ مقصودَهُ بل يُبْطِلُهُ».

(29) الغزالي، **معيار العلم**، ص ١٧٠.

(30) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(31) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(32) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

لا تساهل إذن في الاستدلال الشرعي من حيث الصورة، إذ لا بد من ردّه إلى صورة من صور الاستدلال التحليلي الخمسة السابقة، وهكذا في ما يعرف عن الفقهاء بالقياس «لا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد إلى النظم»(٣٣)، الأول من نمط التداخل لأن «حاصله راجع إلى ازدواج خصوص تحت عموم»(٣٤)، وأما **الفرق**(٣٥) [بيان الفرق بين الأصل والفرع وبالتالي نفي حكم الأصل عن الفرع] فهو النظم الثاني من نمط التداخل، وأما **النقض** [وهو إبطال الكلية السالبة عن طريق إثبات الجزئية الموجبة أو إبطال الكلية الموجبة عن طريق إثبات الجزئية السالبة] فهو النظم الثالث من نمط التداخل، وأما «**السبر والتقسيم**» أو «**التقسيم والترديد**» فهو نمط التعاند.

إن **ظنية** الاستدلال الشرعي ليست راجعة إلى صورته التي ينبغي أن يصاغ فيها، ولكنها راجعة إلى طبيعة مقدماته، فهذه الأخيرة قضايا «مشهورة». وبعبارة أخرى ليس الظني في الاستدلال الشرعي هو **العلاقات الاستدلالية**، كما كان الأمر في الخطابة والجدل الأرسطيين وفي منطق شيشرون الشرعي، وهي العلاقات التي سميناها **قواعد حجاجية**، ولكن الظني هو مقدماته المشهورة، أي الأحكام العملية بصفة عامة، وعليه يمكن تلخيص موقف أبي حامد الغزالي من الاستدلال الشرعي في نقطتين:

---

(٣٣) الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، ص ٣٨، و**محك النظر في المنطق**، ص ٤١.

(٣٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص ٣٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.

١) لا استدلال صحيح صورة إلا ويرجع إما إلى نمط التداخل أو إلى نمط التلازم أو إلى نمط التعاند، وبالتالي وجب أن ترد جميع الاستدلالات، بما فيها الاستدلالات الشرعية، إلى إحدى الأنماط السابقة، أي يجب أن يكون الاستدلال الشرعي **مؤسساً على قواعد التدليل الأرسطية التحليلية.**

٢) أن نتائج الاستدلالات الشرعية قضايا ظنية وغير يقينية، ومَرَدُّ ذلك إلى **ظنية الأدلة الفقهية وخطابية المقال الفقهي والعملي بصفة عامة.**

وقد كانت هاتان النقطتان من أهم ما اعترض عليه تقي الدين أحمد بن تيمية، كما سنرى.

ابن تيمية والمنطق اليوناني

إذا كان أبو حامد قد تلقف التعاليم المنطقية اليونانية كما أدخلها فلاسفة الإسلام إلى الحقل الفكري الإسلامي ـ العربي، مجتهداً في تقريبها وتعليمها، مدافعاً عن علميتها وفائدتها لجميع المباحث النظرية، فإن ابن تيمية وقف منها موقف المُدَقِّقِ والمُحَقِّق والناقد لقيمتها العلمية ولفائدتها بالنسبة للعلوم الإسلامية عامة وعلمي الكلام وأصول الفقه خاصة.

يمكن أن نميز، في تحقيق ابن تيمية لتعاليم المنطق اليوناني، بين مستويين متكاملين يغطيان الميدان النظري الذي نظر المناطقة إلى مسائله وإشكالاته. وهذان المستويان هما:

ـ **المستوى الصوري**، ويشمل مناظرة ابن تيمية لما قدمه

المناطقة من تقريرات(*) تتعلق **بالعلاقات الاستدلالية وبأصنافها ورتبها.**

- **المستوى المادي**، ويشمل مناظرته لأحكام(**) المناطقة في أصناف «المواد» و«المضامين» و«القضايا» المكونة لمختلف الاستدلالات، وبالتالي لتقريراتهم المتعلقة **بأصناف الاستدلالات ورتبها.**

ونجد ابن تيمية، في كل مستوى من هذين المستويين، عارضاً لدعاوى المناطقة، واحدةً واحدةً، ثم مُعترضاً على بعضها ومُبَيِّناً وجوه بطلانها، فعارضاً لدعاوى بديلة، يعتبرها الدعاوى العقلية الصريحة الموافقة لما نزل به النقلُ الصحيحُ، وتُشَكِّلُ هذه الأخيرة ما يمكن أن نُسَمِّيَهُ نظرية ابن تيمية في الاستدلال، صورة ومادةً، وعليه، رأينا أن نقدم موقف ابن تيمية النقدي هذا من خلال محاور ثلاثة:

1) **المستوى الصوري في مناظرة ابن تيمية لأبي حامد والمناطقة.**
2) **المستوى المادي في مناظرة ابن تيمية لأبي حامد وللمناطقة.**
3) **نظرية ابن تيمية في الاستدلال.**

المستوى الصوري في مناظرة ابن تيمية لأبي حامد وللمناطقة

دعوى رئيسة دارت حولها مناظرة ابن تيمية لأبي حامد

(*) وهي ما سميناه سابقاً بـ «مبادئ الحجة الصورية».

(**) وهي ما سميناه سابقاً بـ «الحجة المادية».

وللمناطقة في هذا المستوى الصوري، وهي:

ادعاء ضرورة رجوع كل دليل إلى نمط من الأنماط الاستدلالية الثلاثة:

نمط التداخل بأشكاله الثلاثة.

نمط التلازم بضربيه.

ونمط التعاند بأشكاله الثلاثة.

وتتعلق بهذه الدعوى جملةٌ من الإشكالات الفرعية، تُكَوِّنُ معالجةُ ابن تيمية لها موقفَهُ النَّقْدِيَّ العامَّ من التنظير اليوناني للصورة الاستدلالية.

١ ـ ضرورة رجوع كل دليل إلى نمط من أنماط التداخل أو التلازم أو التعاند؟

ليس الضَّابِطُ في الدليل، عند ابن تيمية، رجوعَهُ إلى نمط من الأنماط الثلاثة السابقة، وإنما الضَّابِطُ هو **العلاقة اللزومية** أو **العلاقة التلازمية** بين **مُقَدَّمِ الدليل وتَالِيهِ.**

«الضَّابطُ في «الدليل» أن يكونَ مُستلزماً للمدلول، فكلُّ ما كان مستلزماً لغَيْرِهِ أمْكَنَ أن يُسْتَدَلَّ به عليه. وإن كان التلازم من الطَّرَفَيْنِ، أمكن أن يُسْتَدَلَّ بكُلٍّ منهما على الآخر، فيستدلّ المُسْتَدِلُّ بما علمه منهما على الآخر الذي لم يَعْلَمْهُ.... وقد يكون الدليلُ «وجوداً» و«عدماً» ويسْتَدَلُّ بكلٍّ منهما على «وجود» و«عدم». فإنه يُستدلُّ بثبوت الشيء على انتفاء «نقيضه» و«ضِدِّهِ»، ويُستَدَلُّ بانتفاء «نقيضه» على ثُبوتِه. ويستدل بثبوت «الملزوم» على ثبوت «اللازم»، وبانتفاء «اللازم» على انتفاء

«الملزوم»، بل كُلُّ دليلٍ يُسْتَدَلُّ به فإنَّهُ مَلزومٌ لمدلولِهِ»[٣٦].

إن العلاقة اللزومية، عند ابن تيمية، تقوم على أربع قواعد يمكن صوغها بالشكل التالي:

١) ب ← ¬¬ب **الاستدلال بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه**

٢) ¬¬ب ← ب **الاستدلال بانتفاء نقيض الشيء على ثبوته**

٣) (ب ← جـ)، ب ← جـ **الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم**

٤) (ب ← جـ)، ¬جـ ← ¬ب

الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم.

أما العلاقة التلازمية، فتقومُ هي أيضاً على أربع قواعد، يمكن صوغها بالشكل التالي:

٥) (ب ↔ جـ)، ب ← جـ } **الاستدلال بثبوت أحد المتلازمين**
٦) (ب ↔ جـ)، جـ ← ب } **على ثبوت الآخر.**
٧) (ب ↔ جـ)، ¬ب ← ¬جـ } **الاستدلال بانتفاء أحد المتلازمين**
٨) (ب ↔ جـ)، ¬جـ ← ¬ب. } **على انتفاء الآخر.**

إن الأنماط الاستدلالية الثلاثة التي يَدَّعِي أبو حامد والمناطقة ضرورةَ رجوعِ كلِّ دليلٍ إليها، قائمةٌ على قواعد اللزوم الأربعة السابقة ((١) ـ (٤))، فَنَمطُ التداخل «كُلُّهُ يَعُودُ إلى لزوم هذا لهذا وهذا لهذا»[٣٧]، أي لزومِ الحدِّ الأوسط للحد الأصغر في المقدمة الصغرى، ولزومِ الحدِّ الأكبر للحد الأوسط في

(٣٦) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ١٦٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

المقدمة الكبرى، وبالتالي كان نمطُ التداخل مُؤسَّساً على **خاصية التعدي التي تَتَمَتَّعُ بها العلاقةُ اللزوميةُ.**

أما «نمط التلازم» أو «القياس الشرطي المتصل»، فهو أيضاً «**استدلالٌ باللزوم**»، بثبوتِ المَلْزوم الذي هو المُقدَّمُ، وهو الشَّرْطُ، على ثبوت اللازم الذي هو التَّالي، وهو الجزاءُ [القاعدة اللزومية الرقم (٣)] أو بانتفاء اللازم... على انتفاء الملزوم [القاعدة اللزومية الرقم (٤)][٣٨].

أما نمط التعاند، أو «القياس الشرطي المنفصل» «فمضمونُهُ الاستدلالُ بثبوت أحد النَّقِيضَيْنِ على انتفاء الآخر [القاعدة اللزومية الرقم (١)] وبانتفائه على ثبوته [القاعدة اللزومية الرقم (٢)] أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر [القاعدة اللزومية الرقم (١)][٣٩].

تتأسس إذن، صورُ المناطقة الاستدلاليةُ الأساسُ، على مفهوم اللزوم، وبالتالي كانت راجعةً، كُلُّها، إلى معنى عام هو «**استلزام الدليل للمدلول**»، وهو استلزام يخضع إلى القواعد اللزومية الأربعة السابقة، بالإضافة إلى قاعدة التَّعْدِيةِ كما رأينا. المُعْتَبَرُ في الاستدلال إذن، هو **العلاقة اللزومية**، (أو التلازمية) بين **مقدم الاستدلال وتاليه.**

ينتج عن اعتبار العلاقة اللزومية أصلاً في الدليل أمران أساسيان:

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

ـ رفضُ اشتراطِ المناطقة في الاستدلال تكَوُّنه من مقدمتين لا أكثر ولا أقل[٤٠].

ـ رفضُ تخصيص الدليل بصيغة لغوية مُحدَّدة من صيغ الشرط المنفصل أو الشرط المتصل أو الجزم.

رفض اشتراط المقدمتين

إذا كان الواجبَ في الاستدلال «ذكرُ الدليل المستلزم للمدلول» فقد يكون هذا الدليلُ «مقدمةً واحدةً وقد يكون مقدمتين، وقد يكون مقدمات **بحسب حاجة المناظر المستدل**، إذ حاجة الناس تختلف»[٤١]، فمِنَ «الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة **لعِلْمِهِ بما سوى ذلك**، كما أن منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى الاستدلال، بل قد يَعْلَمُهُ بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع أو أكثر»[٤٢]، وبالتالي «إذا كان للمطلوب مَلْزُومٌ يُعْلَمُ [المستدل] لزومُهُ له اسْتُدِلَّ عليه به وكفى ذلك، وإن لم يَكُنِ المُسْتَدِلُّ يعلم إلا مَلْزُومَ ملزومه احتاج إلى مقدمتين، وإن لم يعلم إلا ملزومَ مَلْزوم مَلْزومِهِ احتاج إلى ثلاث وهلم جراً»[٤٣]. ليس الواجب في الدليل إذن

---

(٤٠) يشترط المناطقة في القياس مقدمتين: كبرى تتعلق بالحد الأكبر؟ صغرى تتعلق بالحد الأصغر. وتشترك المقدمات في الحد الأوسط. وإذا كان هناك قياس يتكون من مقدمة واحدة فقط دعوة «قياس ضمير» أما إن كان مكوناً من أكثر من مقدمتين دعوه «قياساً مركباً»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٨، والغزالي، **معيار العلم**، ص ١٧٧ ـ ١٨١.

(٤١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤٣) يأخذ ابن تيمية على المناطقة اهتمامه بالصورة دون المادة. فيقول: «المنطقيون =

تكونه من مقدمتين، بل ينبغي للصورة الاستدلالية، من حيث عَدَدُ مقدماتها، أن تكون **مُحْتَرِمَة لمبدأين تخاطبيين:**

ـ أن يكون الكلام (= ذكر المقدمات) بحسب الحاجة(*).

ـ ألا يُذْكَرَ ما يُعْتَبَرُ معلوماً عند المُخَاطَبِ (المُدَلَّلِ له)(**).

وينتج عن احترام هذين المبدأين في العملية التدليلية على دعوى من الدعاوى، أولها، تنَوُّعٌ في عدد المُقدمات بَتَنَوُّعِ مقام التدليل وتَغَيُّرِهِ (تغير المُستدِلّ أو تغير المُخَاطَبِ). فابن تيمية، من هذه الناحية، يمتاز عن أبي حامد والمناطقة، في أنه ينظر إلى الاستدلال كما يُمارسُ طبيعياً(٤٤).

رفض تخصيص الاستدلال بصيغة لغوية محددة

إذا كان الواجب في الاستدلال «ذكر الدليل المستلزم للمدلول»، فلا شيء يُحَتمُ أن يكونَ هذا الذِّكْرُ في صيغة

= يمثلون بصورة مجردة عن المواد، لا تدل على شيء بعينه لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورته المعينة، كما يقولون: كل أ ب وكل ب جـ فكل أ حـ. لكن المقصود هو العلم المطلوب من المواد المعينة، فإذا جردت يظن الظان أن هذا يحتاج إليه في «المعينات» وليس الأمر كذلك». انظر: المصدر نفسه، ص ١١٣، ويقول في (ص ٢٠١) أيضاً «الاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية».)

(*) «إنه إنما يذكر المخاطب من المقدمات ما يحتاج إليه دون ما لا يحتاج إليه». انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، ٤ ج في ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ٦٥.

(**) Maxime de qualité.

(٤٤) من هنا كانت لابن تيمية قيمة تداولية.

الجزم، بالنسبة للقياس الاقتراني، أو في صيغة الشرط بالنسبة للقياس الشرطي، كما يدّعي المناطقة، أنّ المُعْتَبَرَ في الاستدلال، فَضْلاً عن العلاقة اللزومية، هو «المادة»، والمادةُ الواحدةُ قد تُصاغ صيغاً متعددةً، فقد تصاغُ في صورة قياس اقتراني، وقد تصاغ في صورة قياس شرطي:

«فما ذكروه (= المناطقة) في الاقتراني يمكن تصويره بصورة الاستثنائي، وكذلك الاستثنائي يمكن تصويره بصورة الاقتراني، فيعود الأمر إلى معنى واحد وهو «مادة الدليل»[(٤٥)].

وإبْلاغُ هذه المادةِ ليس موقوفاً على صِيغ المناطقة، وإنما يكون حسب **القُدْرةِ اللُّغويةِ والعقلية للمُسْتَدِلِّ**:

«إذا اتَّسَعَتِ العقولُ وتصوراتُها اتَّسَعَتْ عِبارَاتُهَا، وإذا ضَاقَتِ العقول والتصوراتُ بَقِيَ صاحِبُهَا كأنه محبوس العقل واللِّسان، كما يُصيبُ [حبس العقل واللسان] أهْلَ المنطق اليوناني، تَجِدُهُمْ مِنَ أضيقِ النَّاسِ علماً وبياناً، وأعجزهم تصوّراً وتعبيراً»[(٤٦)].

بل وينتج عن صوغ الاستدلالات في قوالب المناطقة اللغوية «من الرِكَّةِ والعيِّ ما لا يرضاه عاقلٌ»[(٤٧)]، «فالنظم الشمولي المنطقي [مثلاً] لا يوجدُ في كلامٍ فصيحٍ»[(٤٨)]. وعليه

---

(٤٥) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ وأيضاً ص ١٦٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٤٨) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **كتاب النبوات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٧٠.

كان من سَلَكَ طريقَ المناطقةِ في تأليفِ الاستدلال «من المُضَيِّقِينَ لطريق العلم عُقولاً وألْسِنَةً»[٤٩].

لا يكفي في التدليل إذن أن يتأسس على علاقة لزومية بين الدليل والمدلول، بل ينبغي، أيضاً، أن تكون صيغتُهُ اللغويةُ صيغةً متينةً وفصيحةً، ولا شك في أن متانةَ التعبير وفصاحتَهُ لن يُستفادا بحالٍ من الأحوال من تعاليم المناطقة اليونان وتابعيهم، لأنهم أجْهَلُ الناسِ باللغة العربية[٥٠].

إذا كان المناطقة قد حصروا الصور الاستدلالية الأساس في الأنماط الثلاثة (التداخل، التلازم، التعاند)، فإن حصرهم هذا حَصْرٌ ناقصٌ وغيرُ كافٍ في وصف الاستدلالات الصحيحة وفي تفسيرها. ويظهر قُصُورُ حَصْرِهِم بأمرين:

- تجاهل المناطقة للعلاقة التلازمية كعلاقةٍ تتأسَّسُ عليها بعضُ الاستدلالات.

- تجاهل المناطقة لعلاقات استدلالية صحيحةٍ كقياس الأوْلَى ورفضهم لصحة علاقات استدلالية صحيحة أخرى بمبررات ضعيفة وغير مقبولة، كرفضهم لصحة القياس التمثيلي.

تجاهل المناطقة للعلاقة التلازمية في الاستدلال

لا يتأسس الاستدلال على العلاقة اللزومية فقط، ولكن قد يقوم أيضاً على علاقة تلازمية بين طرفيه، أي بين مقدمه

---

(٤٩) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ١٩٩.

(٥٠) وفي هذا الإطار يشير ابن تيمية إلى المناظرة التي جرت بين السيرافي ومتى بن يونس، انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٨.

وتاليه، فيكون «استدلالاً بأحد المتلازمين على الآخر»، أي استدلالاً «بالكلي على الكلي الملازم له، وهو المُطابقُ له في العموم والخصوص، وكذلك. . . بالجزئي على الجزئي الملازم له، بحيث يَلْزَمُ من وجودِ أحدِهِما وجودُ الآخر، ومن عَدَمِهِ عَدَمُهُ»[٥١]، وعليه يكون الاستدلال في هذه الحالة مُؤسساً على قواعد غائبةٍ من المُصنفات المنطقية اليونانية، وهي القواعد التي ذكرناها سابقاً والمُرقَّمَة من (٥) إلى (٨).

تجاهل المناطقة لعلاقات استدلالية صحيحة ورفضهم لصحة القياس التمثيلي

غياب قياس الأولى عند المناطقة:

يُعتبر قياس الأولى أساسياً في أصول الدين عامة، وفي إثبات الصفات للإله ونفيها عنه بصفة خاصة، ومع ذلك لا نجده في مصنفات المناطقة وأبي حامد، حسب ابن تيمية، ويعرف ابن تيمية قياس الأولى بالشكل التالي:

«إن ما ثبت لموجودٍ مخلوقٍ من كمالٍ لا نَقْصَ فيه، فالرَّبُّ أحَقُّ به [إثبات]، وما نُزِّهَ عنه مخلوقٌ من النَّقائصِ فالرب أحقُّ بتنزيهه عنه [إبطال]»[٥٢].

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٠. ويعتبر ابن تيمية أن الاستدلالات في العلم الإلهي أصول الدين لا يجوز أن تكون لا يقاس تمثيلي [استواء الأصل والفرع]، ولا بقياس شمولي [استواء الأعيان تحت الكلي]، و«لكن سيستعمل في ذلك قياس الأولى.. كما قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت «للممكن» أو «المحدث» لا نقص فيه بوجه من الوجوه. . . «فالواجب القديم» فالواجب القديم «أولى به». انظر: ابن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة** =

رفض المناطقة لصحة قياس التمثيل

رأينا أن التمثيل، كآلية استدلالية، غير صحيح صورياً عند أبي حامد وعند المناطقة، اللّهم إلا إذا رُدَّ إلى نمط التداخل فيصبح قياساً شمولياً من حيث الصورة، وقياساً جدلياً أو خطابياً من حيث المادة، وبالتالي مُفيد للظن دون القَطْعِ.

يقف ابن تيمية موقفاً معارضاً من دعوى المناطقة هذه، مُبيِّناً تهافتها من خلال تقريرين أساسيين:

١ ـ التأكيد على استواء قياس التمثيل وقياس الشمول.

٢ ـ التأكيد على أصلية قياس التمثيل وأفضليته بالإضافة إلى قياس الشمول.

الاستواء بين قياس التمثيل وقياس الشمول.

يبدأ ابن تيمية برفض تعريف المناطقة لقياس التمثيل، يقول:

«وقولهم (= المناطقة) في قياس التمثيل أنه استدلال بخاص على خاص **ليس كذلك**، فإن مُجرَّدَ ثُبُوتِ الحكم في صورة لا يَسْتَلْزِمُ ثُبوتهُ في أخرى إنْ **لم يكن بينهما قدرٌ مشترك**، ولا يثبت بذلك حتى يقوم دليل على أن ذلك المشترك مستلزم للحكم، والمشترك هو الذي يسمى في قياس التمثيل

= **والقدرية، وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، ج ١، ص ١٤ ـ ١٥. ويعتبر أن هذه الطرق «هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب [الإلهية]. . . وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد ونحو ذلك. . (ج ١، ص ١٥).

انظر أيضاً: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ١٥٠.

«الجامع» و«الوصف» و«العلة» و«المناط» ونحو ذلك. فإن لم يقم دليل على أن الحكم متعلق به لازم له لم يصح الاستدلال، وهذا المشترك في قياس التمثيل هو الحد الأوسط في قياس الشمول بعينه»[53].

إن إنتاجية القياس التمثيلي لا تقوم على مجرد المشابهة بين الأصل والفرع، ولكنها تتأسس على اشتراكهما في ما يستلزم الحكم، ويسمى هذا المشترك المستلزم للحكم «علةً» في قياس التمثيل وحداً أوسط في قياس الشمول، وعليه كان هناك **تكافؤٌ** بين **القياسين**:

«فقياس الشمول يؤول في الحقيقة إلى قياس التمثيل، كما أن الآخر في الحقيقة يؤول إلى الأول»[54].

ولا يرجع الفرق بين القياسين إلا إلى أمرين:

١ ـ أن «قياس الشمول مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العام وشموله لها»[55]، وقياس التمثيل مبناه «اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمهما».

---

(٥٣) ابن تيمية الحراني، **كتاب النبوات**، ص ٢٧٢. ويقول في **الرد**: «هو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي؛ لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي... فهنا يتصور [المستدل] المعنيين أولاً ـ وهما الأصل والفرع ـ ثم ينتقل إلى لازمهما وهو «المشترك»، ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم...» انظر: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٥٤) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٣٦٤.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٤، ينظر ابن تيمية إلى «الحدود» نظرية **ما صدقية**، فالحد الأكبر، وهو محمول النتيجة، فيضمن الحد الأوسط والحد الأصغر، وبالتالي كان الحدان الأخيران **يشتركان في** الحد الأول.

٢ ـ أن قياس التمثيل «يمتاز [عن قياس الشمول] بأن فيه ذكر **أصْلٍ** يكونُ نظيراً للفرع الذي هو الحد الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا»(٥٦).

ومعنى هذا أن كلَّ قياسٍ شُمولي يمكن أن يصاغ في صورة قياس تمثيلي، وكلَّ قياسٍ تمثيلي يمكن أن يصاغ في صورة قياس شمولي.

رد القياس التمثيلي إلى القياس الشمولي

ويتم ذلك بِجَعْلِ الْعِلَّةِ حدّاً أوسط والحُكْمِ حدّاً أكبر والفرع حداً أصغر، مع الاستغناء عن ذكر الأصل، فبنيةٌ استدلاليةٌ تمثيليةٌ مثل(٥٧):

«كل ألف جيم قياساً على الدال، لأن الدال هي جيم، وإنما كانت جيماً لأنها باء والألف أيضاً باء».

[كل نبيذ حرام قياساً على الخمر، لأن الخمر حرام، وإنما كانت حراماً؛ لأنها مسكرة والنبيذ أيضاً مسكر].

تُرَدُّ إلى بنيةٍ استدلاليةٍ شُموليةٍ هي:

«كل ألف باء وكل باء جيم إذن كل ألف جيم».

[كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام إذن كل نبيذ حرام].

وتختلفُ البنيتان في ورود «الأصل» في الأولى واختفائه في الثانية، ويُعتبر ذِكرُ «الأصل»، عند ابن تيمية، مَزِيَّةً في

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢ وما بعدها.

الاستدلال عكس ما يدّعيه المناطقة وأبو حامد من أنه فَضْلَةٌ وزيادةٌ وحَشْوٌ ينبغي الاستغناء عنه.

رد القياس الشمولي إلى القياس التمثيلي:

ويتم ذلك عن طريق إضافة نظيرٍ للحد الأصغر، يَلْعَبُ دَوْرَ «الأصل». وهكذا يُرَدُّ استدلالٌ شمولي مثل:

«كل جسم يفتقر إلى محدث قياساً على الإنسان، لأن الإنسان يفتقر إلى محدث، وإنما كان مفتقراً إلى محدث لأنه حادث والجسم أيضاً حادث».

إن ما يُعْرَفُ بـ «المقدمة الكبرى» في القياس الشمولي، يُكَافِئُ القضيةَ المُعَلِّلَةَ لحكم الأصل في القياس التمثيلي والتي نحصل عليها عن طريق **مسالك تخريج المناط** المضبوطة والمُحَقَّقة عند الأصوليين، وبالتالي كانت المعارضَةُ الممكنةُ للقضية المُعلِّلَة لحكم الأصل بمثابة مُعارضةٍ للمقدمة الكبرى في القياس الشمولي. وما يُعرفُ بـ «المقدمة الصغرى» في القياس الشمولي يكافئ **القضاء بتحقق المناط في الفرع**، وبالتالي كانت المعارضة الممكنة للقضية القاضية بتحقق العلة في الفرع بمثابة معارضة للمقدمة الصغرى في القياس الشمولي. ولما كانت برهانيةُ القياس الشمولي ويقينيتهُ رَاجِعَيْنِ إلى يقينيةِ مُقَدِّمَتَيْهِ، الكبرى والصغرى، أمْكَنَ للقياس التمثيلي أن يكونَ أيضاً يقيناً إذا كان تَخْرِيجُ المناطِ وتَحْقِيقُهُ يَقِينِيَيْن، وبالتالي أمكنت استفادةُ اليقين بقياس التمثيل، عكس دعوى المناطقة وأبي حامد الغزالي، وذلك لأن الاستدلال «قد يكون قَطْعِيّاً وقد يكون ظنياً لخصوص المَّادة لا تَعَلُّقَ لذلك بصورة القياس، فَمَنْ جَعَلَ قياسَ

الشُّمول هو القَطْعِيُّ دُونَ قياسِ التمثيل فقط غلط»[٥٨].

أصلية «التمثيل» وأفضليته

إذا كان لا فرق بين قياس التمثيل وقياس الشمول من حيث صِحَّةُ الصورة، وبالتالي من حيث الإفْضَاءُ إلى اليقين أو إلى مجرد الظن، فإن قياس التمثيل يمتاز على قياس الشمول بميزتين:

١ ـ قياس التمثيل أسبقُ من قياس الشمول طبعياً.

٢ ـ قياس التمثيل أبْيَنُ وأفْصَحُ من قياس الشمول.

الأسبقية الطبيعية للقياس التمثيلي

إن من شروط القياس الشمولي أن تكون إحدى مقدمتيه كلية، والكلي، عند ابن تيمية، لا يعرف إلا بواسطة قياس التمثيل:

«تعرف القضية الكلية بـ «اعتبار الغائب بالشاهد» وأن حُكْمَ الشيء حُكْمُ مِثْلِهِ. . كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقةٌ علمنا أن النار الغائبةَ محرقةٌ لأنها مِثْلُها؛ وحُكْمُ الشيء حُكْمُ مِثْلِهِ، . . . وهذا استدلال بقياس التمثيل»[٥٩].

---

(٥٨) ابن تيمية الحراني، **كتاب النبوات**، ص ٢٧٣، ويقول في **الرد**: «ما ذكروه (= المناطقة) من تضعيف «قياس التمثيل» والاحتجاج عليه بما ذكروه، هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً، والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية. وهناك الظن حصل من المادة لا من صورة القياس. فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول، لم يفد أيضاً إلا الظن. لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة، فجعلوا صورة قياسهم يقيناً وصورة قياس الفقهاء ظنياً». انظر: ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٢٣٥.

(٥٩) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ١١٥.

«ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأي الشيئين المتماثلين وعلم أن مِثْلُ هذا، يَجْعَل حُكْمَهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك... فهذا «قياسُ الطَّرْدِ»، وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فَرَّقَ بينهما وهذا «قياسُ العَكْسِ»»[60].

القياس الشمولي، إذن، من حيث مُقدِّمته الكليةُ مؤسسٌ على قياس التمثيل.

بيانية قياس التمثيل

إن ذِكرَ الشاهد أو الأصل لا يُضْعفُ القياسَ التمثيلي بقدر ما يجعله أكْمَلَ من قياس الشمول، لأن ذكرَ الأصل يهدف إلى «تنبيه العقل على المُشْتَرك الكلي المُسْتَلْزِم للحُكْم»[61]، فالعقلُ «إذا حكم على بعض الأعيان [أعيان الكلي] **ومَثَّلَهُ بالنظير** [الأصل الذي يكون نظيراً للفرع في القياس التمثيل، الجزئي الذي يكون مثالاً للكلي في القياس الشمولي] وذكر المُشْترك كان **أحْسَنَ في البيان**»[62].

والعقلاءُ باتفاقهم يعلمون أن **ضَرْبَ المثل** للكلي مِمَّا يُعينُ على مَعْرفتِه، وأنه ليس الحالُ إذا ذُكِرَ [الكلي] مع المثال كالحالِ إذا ذُكِرَ مُجرداً عن الأمثال»[63]، فكان في قياس

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٧١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٧١.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

التمثيل من هذه الناحية «ما في قياس الشمول وزيادة»[٦٤].

المستوى المادي في مناظرة ابن تيمية لأبي حامد والمناطقة

إن الدعوى الرئيسة التي دارت حولها مناظرة ابن تيمية لأبي حامد وللمناطقة في هذا المستوى، هي **حصرهم** للمادة اليقينية، الصالحة لأن تكون مضمون مُقدَّمِ العملية التدليلية، في أصناف قوية ستة هي «الأوليات»، «الحسيات»، «المجربات»، «الحدسيات»، «المتواترات»، «القضايا المعروفة بوسط»، **وترتيبهم** لهذه المادة في درجات متفاوتة من حيث قيمتُها الإلزاميةُ.

ويظهر من هذا الجدول أن المناطقة وأبا حامد:

١ ـ يميزون بين اليقين المطلق واليقين النسبي.

٢ ـ يميزون في اليقين المطلق بين الأوليات والقضايا المعروفة بوسط.

٣ ـ يميزون في اليقين النسبي بين المُلْزِمِ للجميع والملزم للبعض فقط.

٤ ـ يميزون في المُلْزِمِ للبعض بين التجريبات والحدسيات والمتواترات.

٥ ـ يعتبرون القضايا العملية (= المشهورات) غَيْرَ مُلْزِمةٍ على الإطلاق، وبالتالي غيرَ صالحةٍ للبرهان.

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٥، وهذه الزيادة تقوي الاستدلال ولا تضعفه: «[إنك] زدت في قياس «التمثيل» ذكر الأصل الذي ضربته مثالاً للفرع، وهذا لأن شعور النفس بنظير الفرع أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي»، (ص ٢١١).

وإذا كان ابن تيمية يقبل تمييز المناطقة بين اليقين المطلق واليقين النسبي، فإنه يرفض رفضاً قاطعاً تمييزاتهم الأخرى (٢ ـ ٤)، كما يرفض دعواهم بظنية القضايا العملية وعدم إلزامها المطلق.

ويمكن إجمال تقريرات المناطقة «المادية»، أي المتعلقة بمادة الاستدلالات، في النموذج التالي:

القيمة الصدقية	الأصناف القضوية	القيمة الإلزامية
اليقين المطلق	الأوليات	ملزمة للجميع
	القضايا المعروفة بوسط	
اليقين النسبي	الحسيات	
	التجريبيات	ملزمة للبعض
	الحدسيات	
	المتواترات	
الظن	المشهورات	غير ملزمة على الإطلاق

التمييز بين الأوليات والقضايا المعروفة بوسط

إن البداهية، عند ابن تيمية، ليست صفةً ذاتيةً للقضية، وإنما صفة إضَافَةٍ، فالقضية الواحدة قد تَدْورُ بين الضرورة والاكتساب، بحيث تكونُ مثلاً بالنسبة لزيد ضروريةً وأوليةً، وتكون بالنسبة لعمرو مكتسبةً ومعروفةً بوسطٍ. إن الفرق بين الأوليات والقضايا المعروفة بوسط ليس راجعاً للفرق بين طبيعة المحاميل فيهما، بقدر ما هو راجع إلى الفرق بين

معارف الأفراد وعقولهم اتساعاً وضيقاً، ثراءً وفَقْراً[٦٥].

التمييز بين الحسيات من جهة والمتواترات والمجربات والحدسيات من جهة ثانية

يدّعي المناطقة أن «الحسيات» ملزمة للجميع لأنها **مشتركة بين الناس جميعاً**، أما المتواترات والحدسيات والمجربات فهي ملزمة للبعض فقط، أي لمن تواترت عنده ولمن حدسها ولمن جربها، فهي «تختص بمن علمها، فلا يَقومُ منها برهانٌ على غيره»[٦٦].

إن «الحسيات»، عند ابن تيمية، وإن كان الناس يشتركون في بعضها (بعض المرئيات وبعض المسموعات) فَهُمْ لا يشتركون في البعض الآخر، خصوصاً الحسيات التي طريقها الشم والذوق واللمس، «فهذا لا يشترك جميع في شيء مُعَيَّن مِنْهُ، بل الذي يشمونه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه ليس هو الذي يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء، لكن قد يتفقان في الجنس لا في العين»[٦٧]، وعليه ستكون الحسيات، من هذه الناحية، مثلها مثل المتواترات والتجريبات والحدسيات:

«وكذلك ما يعلم بالتواتر والتجربة والحدس. فإنه قد

(٦٥) «قد يبدأ هذا من العلم ويبتدئ في نفسه ما يكون بديهياً له، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير [قليل المقدمات] أو طويل [كثير المقدمات]، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩، وعليه فالفرق بين الأولى والمكتسب «فرق إضافي بحسب أحوال الناس»، (ص ٤٠٠).

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

يتواتر عند هؤلاء ويجرب هؤلاء ما لم يتواتر عند غيرهم ولم يجربوه، ولكن قد يتفقان في الجنس كما يجرب قوم بعض الأدوية، ويجرب الآخرون جنس تلك الأدوية فيُتَّفَقُ في معرفة الجنس لا في معرفة عَيْنِ الْمُجَرَّبِ»[٦٨].

التمييز بين التجريبات والحدسيات والمتواترات

إذا كانت الحدسيات قضايا كلية تتعلق بأحوال الموجودات ويُتوصَّلُ إليها عن طريق العلم بعادة[٦٩] تلك الموجودات واستقرائها، فإن «أكثر الناس لم يجربوا جميع [هذه الحدسيات]، حدسيات طبيةً كانت أم فلكيةً، وإنما حَصَلَ عِلْمُهُم بها بواسطة التواتر، فهي من هذه الناحية قضايا متواترة، فأصحاب الفلك مثلاً، «غايةُ ما عندهم أن يذكروا جماعةً رَصَدُوا، وهذا غايتُه أن يكون من المُتواتِرِ الخاصِّ الذي يَنْقُلُهُ طائفةٌ»، وبالتالي:

«من زعم أنه لا يقوم عليه برهان ما تواتر عن الأنبياء كيف يمكنه أن يُقِيمَ على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر، ويُعَظِّمَ عِلْمَ الهيئة والفلسفة، ويدّعي أنه علم عقلي معلوم بالبرهان»[٧٠].

إن المتواترات إذن، ليست في أدنى درجة من درجات

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٦٩) وهو «تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر.. كحصول أثر للعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً، فيرى ذلك عادة مستمرة، ولا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم «المناسب» إلى «الدوران» مع «السبر والتقسيم» ليقضي بالقضية الكلية التجريبية أو الحدسية». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣ و٩٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

المدارك الصالحة للبرهان، بل هي أعلى درجة من الحدسيات؛ لأن العدد الذي تواترت عنه «المتواترات» أكثر من العدد الذي تواترت عنه الحدسيات. وإذا كان الأمر كذلك، كانت المشهورات، وخصوصاً تلك التي تواترت عن النبي (ﷺ)، أعلى درجة من قضايا الطب والفلك وسائر علوم الفلاسفة.

ظنية القضايا العملية

القول إن المشهورات «ليست من اليقينيات دعوى باطلة، بل هذه من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل»[٧١] وبالفطرة وبالتجربة، بل هي «أعظم من أكثر قضايا الطب... فَلِمَ كانت التجربياتُ يقينيةً هذه التي هي أشْهَرُ منها وقد جَرَّبتها الناسُ أكثر من تلك لا تكون يقينيةً، مع أن المُجربين لها أكثرُ وأعلمُ وأصدقُ، وجزئياتِها في العَالَمِ أكثرُ من جزئيات تلك، والمُخْبرون بذلك عنها أيضاً أكثر وأعلم وأصدق»[٧٢]، «إنها من لوازم الإنسانية، فإن المشهور في جميع الأمم لا بد من أن يكون له مُوجبٌ في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم»، وبالتالي كانت «مبادئ هذه القضايا أمراً ضرورياً في النفوس»[٧٣].

٣ ـ نظرية ابن تيمية في الاستدلال

١) من حيث مادته

إن النصوص المنقولة والمتواترة، عقدية كانت أم شرعية،

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

صالحة **لأن تكون مادة للاستدلال**، سواء صيغ الاستدلال في صورة قياس شمول أو قياس تلازم أو قياس تعاند أو قياس أولي أو قياس تمثيل، وسواء كانت المادة مقطوعاً بها أو مظنونة فقط؛ والنصوص المتواترة والمنقولة مثلها مثل النصوص والأحكام المعقولة، بل لا وجود لنص منقول صريح، عقدياً كان أم شرعياً، يخالف حكماً عقلياً صريحاً، وعليه كانت استدلالات الفقهاء والمتكلمين استدلالات مشروعة ومقبولة من حيث مادتها؛ لأن مقدماتها من القضايا الصالحة لأن تكون استدلالاً.

٢) من حيث الصورة

لما كانت صورُ المناطقةِ الاستدلاليةُ الأساسُ قابلةً لأن تُرَدَّ إلى القياس الشمولي، وكان هذا الأخيرُ قابلاً بدوره لأن يُرَدَّ إلى قياس التمثيل، وكان قياسُ التمثيل أفْضَلَ وأبْيَنَ وأكْمَلَ من قياس الشمولِ وأقْرَبَ إلى أخَصِّ صفاتِ العقل، وهي معرفةُ التماثلِ والاختلافِ، **كانت قواعدُ القياس التمثيلي صالحةً لأن يُبْنى عليها الاستدلالُ في جميع الميادين المعرفية، وليس في ميدان الفقه وحده**(٧٤). وعليه كانت الحاجة تدعو إلى تعلم

---

(٧٤) يقول في المسودة: «القياس قياس التأصيل والتعليل، والتمثيل يجري في كل شيء وعمدة الطب ومبناه على القياس، وإنما هو لإثبات صفات الأجسام وكذلك عامة أمور الناس في عرفهم مبناه على القياس في الأعيان والصفات والأفعال، ومتى ثبت أن الأمر الفلاني معلل بكذا، ثبت وجوده حيث وجدت العلة، سواء كان عيناً أم صفة أم حكماً أم فعلاً، وكذلك إذا ثبت أن لا فارق بين هذين إلا كذا، ولا تأثير له في الأمر الفلاني، ثم هو منقسم إلى مقطوع ومظنون كالقياس في الأحكام». انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **المسودة في أصول الفقه**، تتابع على تصنيفه مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام؛ تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٣٦٦.

«أصول الفقه» باعتباره العلم الضابط لقواعد القياس التمثيلي، وليس إلى تعلم «المنطق اليوناني». وبعبارة أخرى لا ينبغي صوغ الاستدلالات الشرعية في قوالب صور المناطقة الاستدلالية، كما نادى بذلك أبو حامد، ولكن ينبغي صوغُ مختلف الاستدلالات في صورة القياس التمثيلي لفصاحته وبيانه وكماله:

إن القياس «الأصولي» يستدل به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات، فإذا ثبت أن «الوصف المشترك مستلزم الحكم» كان هذا **دليلاً في جميع العلوم**، وكذلك إذا ثبت أنه «ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر، كان هذا **دليلاً في جميع العلوم**»[٧٥].

٤ ـ بين برهانية الغزالي وحجاجية ابن تيمية

تَبَيَّنَ مما سبق أن الغزالي كان يَرْمِي، من خلال مشروعه، إلى تخليص الدليل وصورته من كُلِّ صِلَةٍ أو تَعَلُّقٍ بالمُسْتَدِلِّ وبالمُسْتَدَلِّ لَهُ وبالغايةِ العملية أو العلمية من إنشاء الدليل، بحيث يصبحُ الدليلُ دليلاً للفكر عامةً وليس دليلاً للمُسْتَدَلِّ له وحده، بل يَتَحَوَّلُ من دليلٍ مُنشأ من طرف مُسْتَدِلٍ مُعيّن ذي معارف واعتقادات وغاياتٍ معينة، يُحاوِلُ التأثير في المستدَلِّ له وتوجيهه، إلى دليلٍ أَنْشأَهُ مُستدِلّ عامٌّ وغيرُ مُعَيَّنٍ وكأنه العقل المجرد نفسه. بعبارة أخرى، إذا ما رمزنا لمدلول معين بـ «ن» (= نتيجة ما)، فإن المُسْتَدَلَّ له يَقْبَلُ «ن» وَيَعْمَلُ بمقتضاها، لا لأن له معارفَ واعتقادات

---

(٧٥) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقين**، ص ١١٨.

معينة هي التي تَدْفَعُه لقبول «ن»، ولا لأن تصوراً معيناً للمُسْتَدِلِّ يُؤثر بشكلٍ أو بآخر على قبوله «ن»، ولا لأن مآل قُبولِ «ن» يُناسِبُه ويُلَائِمُه، وإنما لأن «ن» **مُلزمةٌ له ولغيره وفي جميع الأحوال**، إذا ما سَلَّمَ بأدلتها «ق» من جهة وبالعلاقة الاستدلالية الرابطة بين «ق» و«ن» من جهة ثانية(٧٦). إن إلزاميةَ الدليل ليست راجعةً إلى شيء آخر غير العلاقة الاستدلالية نفسها(٧٧)، بحيثُ إن كان دليلٌ ما مُلزماً لفردٍ ما، فإن نَفْسَ هذا الدليلِ لا بُدَّ من أن يكونَ أيضاً مُلزماً للجميع وفي كل الظروف وبِغَضِّ النظر عن خصوصية المُسْتَدَلِّ له وطبيعةِ المآل العملي والتحقيق الفعلي لما يَقْضِي به الدليل، بل وبغَضِّ النظر عن الميدان الذي يُسْتَدَلُّ فيه، وعن المحتويات التي تُكَوِّنُ مقدماتِ الدليل ونتيجتَهُ.

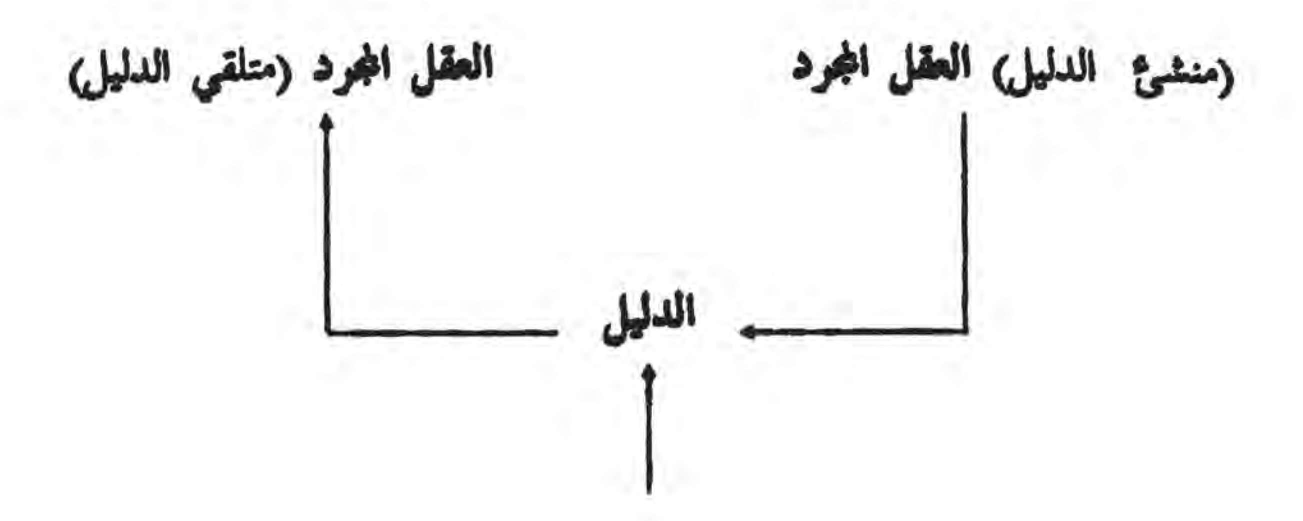
يتخذ الدليلُ عند أبي حامد الغزالي الصورة التالية(٧٨):

---

(٧٦) لأن حد البرهان أنه «متوالية متناهية من الصيغ، كل صيغة منها إما مُسلّمة أو قضية مستنبطة من هذه المتوالية استنباطاً عن طريق قاعدة من قواعد الاستنتاج المتخذة. انظر: طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ١٥٦.

(٧٧) «لا يتأتى «البرهان» إلا بين صيغ خالية من كل محتوى من المحتويات وقابلة للسحب الآلي». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٧٨) وتعني هذه الصورة إن إنشاء الدليل وتلقيه بالقبول مشروطان فقط بحضور «العقل» بحيث يصبح حضور «الأشخاص» و«المضامين» و«المقامات» مسألة ثانوية وغير ضرورية. إن البرهانية تفضي إلى بناء أنساق sans sujets من جهة atemporels من جهة ثانية. حول هذه المسألة، انظر: J. M. Borel, «Argumentation et schématization,» dans: M.-J. Borel, J.-B. Grize et D. Miéville, *Essai de logique naturelle*, avec la collab. de J. Kohler-Chesny et M. Ebel, sciences pour la communication; 4 (Berne; Frankfurt/M.; New York: Peter Lang, 1983), pp. 1-95.



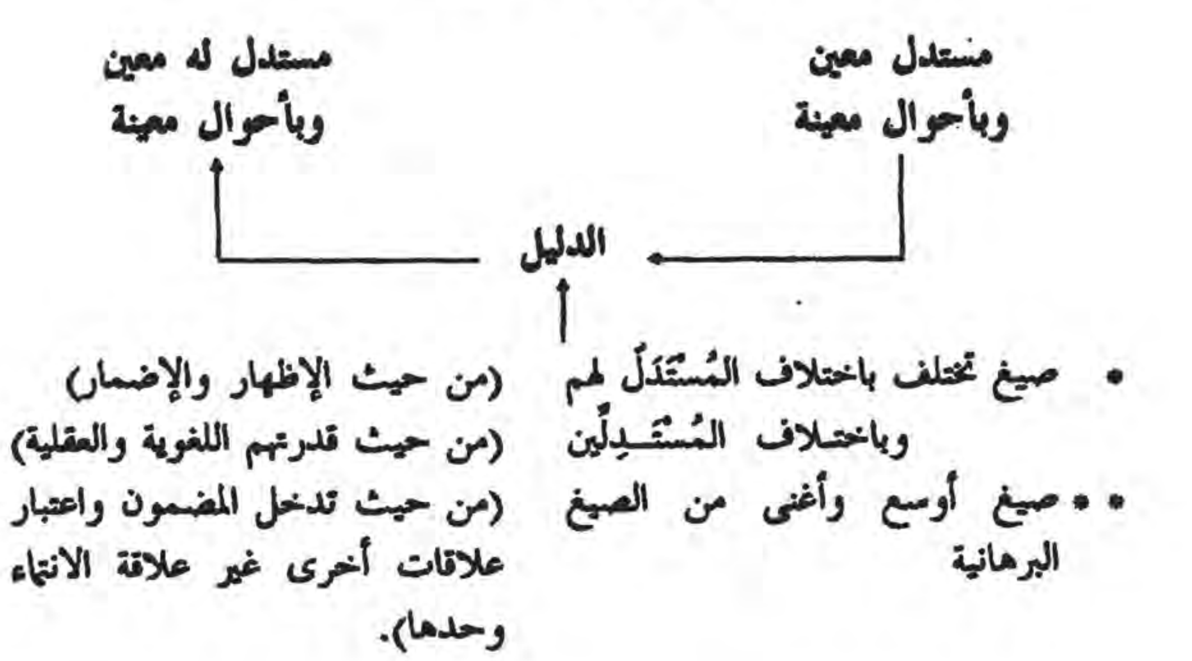
صور محصورة ومعدودة.
هي صورة النظرية القياسية.
كل صورة منها متوالية متناهية.
من الصيغ صحيحة من الناحية الصورية[٧٩].
وبالتالي كانت برهانية.

إذا كان الغزالي ينظر إلى الدليل مُخَلَّصاً من عَلائِقِهِ بمُكوِّنات المقام التدليلي، فإن ابن تيمية، في إلْحَاحِهِ على مادَّةِ الدليل ومضمونه، وتثْمِينِه لَهُمَا، يَعْتَبرُ مُكونات المقام التدليلي أساسيةً في إنشاء الدليل وفي نجاعته، إذ الدليلُ ينبغي أن يكون مُتناسباً مع المُستدَلّ في حاجةٍ إليه، كما أن المقدمات المشهورةَ والمعلومةَ قد تُطوى طَيّاً لعدم الحاجة إلى ذكرها، بل إن التدليل قد يَعْتَمِدُ صوراً استدلاليةً مجتمعةً إلى مضامينها أيَّما اجتماع، مثل الصور الاستدلالية القائمة على التراتُبِ، كقياس الأوْلى وقياس التمثيل، إن إلزامية الدليل

(٧٩) وهي القوانين القياسية الأرسطية والرواقية التي أثبتناها في الفصل السادس من هذا الكتاب.

صفةُ إضافةٍ وليست صفةَ ذاتٍ[٨٠]، بحيث إن كان دليلٌ ما مُلزماً لفردٍ ما في إطار مضمون مُعينٍ، فإن هذا الدليل نفسَهُ قد يكون غيرَ مُلزم له في إطار مضمونٍ آخر.

يتخذ الدليل عند ابن تيمية الصورة التالية:



---

(٨٠) ينبغي أن نميز في اللزوم بين نوعين: لزوم صوري ولزوم مادي، واللزوم الصوري هو أن يكون الدليل مستلزماً لمدلوله من حيث **الصورة**، أي إن إلزامية الدليل تكون **صفة ذات**؛ فالدليل من حيث ذاته (صورته) يكون دالاً.

واللزوم المادي هو أن يكون الدليل مستلزماً لمدلوله من حيث **المادة**، أي إن إلزامية الدليل تكون **صفة إضافة**، فالدليل من حيث محتواه ومن حيث إضافته إلى منشئه ومتلقيه ومقام إنشائه ومقام تلقيه يكون دالاً.

كمثال اللزوم الصوري: ب ← ب

واللزوم المادي: يتملك محمد سيارة فخمة ← محمد رجل ثري. والفرق بين «النقلتين» في هذين المثالين هو أننا في النقلة الأولى (اللزوم الصوري) اعتمدنا على **مبدأ** عدم التناقض [إن كان أمراً ما صادقاً كان نقيضه كاذباً]، أما في النقلة الثانية (اللزوم المادي)؛ فقد اعتمدنا على **اعتقاد سائد ومشهور** بالنسبة إلينا (وقد يكون غير ذلك بالنسبة للآخرين)، وهو أن من يمتلك سيارة فخمة لا بد من أن يكون ثرياً.

ولكن كلزوم مادي أيضاً. ومن هنا كانت **حجاجيته**.

قبل أن تُفاضِلَ بين الموقفين، ينبغي أن نشير إلى أن التقابل بينهما - التقابل بين الموقف البرهاني والموقف الحجاجي. **ليس وَقْفاً على التراث العربي - الإسلامي**، بدليل وجوده اليومَ بين النزعتين الصورية واللاصورية في الميدان الشرعي(٨١)، وتكفينا هنا الإحالَةُ إلى أعمال G. Kalinowski وأتباعه(٨٢)، الرامية إلى التأكيد على برهانية الاستدلال الشرعي لتأسسه على مجموعة من القوانين المنطقية المخصوصة والمُتميزة عن قوانين النظرية القياسية الأرسطية، التي حاول صَوْغَها في نسقيه K_1 وK_2 المنتمين إلى حقل منطقي مخصوص هو «La Logique déontique» وأعمال Ch. Perelman وأتباعه(٨٣) الرامية إلى التأكيد على حجاجيةِ الاستدلال الشرعي وكُلِّ نَظَرٍ طبيعي يَتَوَخَّى الإقناعَ والزيادةَ فيهِ بآليات خطابية، لتأسسها على مجموعة من القوانين الحجاجية - قوانين الإلْحَاقِ والتَّفْرِيقِ - حاولوا حَصْرَهَا والكَشْفَ عن بنياتها(٨٤).

---

(٨١) أي ما يعرف بالتصارع بين l'antiformalism, le formalisme في «عقلنة الشرع».

(٨٢) انظر على سبيل المثال لا الحصر: Georges Kalinowski: *Etudes de logique déontique* (Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972), et *Introduction à la logique juridique: Eléments de sémiotique juridique, logique des normes et logique juridique*, bibliothèque de philosophie du droit; 3 (Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1964), et Jean-Louis Gardies, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, préf. de Michel Villey et Georges Kalinowski, bibliothèque de philosophie du droit; 14 (Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972).

(٨٣) على سبيل المثال لا الحصر: Chaïm Perelman: *Traité de l'argumentation: La Nouvelle rhétorique* (Paris: Presses universitaires de France, 1952), et *Logique juridique: Nouvelle rhétorique*, méthodes du droit (Paris: Dalloz, 1979).

(٨٤) انظرها في: Perelman, *Traité de l'argumentation: La Nouvelle rhétorique,* chaps. «Les Tecniques de l'argumentation».

إن ما يهمنا من هذه الإشارة أمران:

١) التنبيه إلى أن الإشكال المنهجي الذي خاض فيه أبو حامد وابن تيمية إشكالٌ لا زال قائماً، وبالتالي قد يكونُ التناول الإسلامي القديمُ له مُفيداً في المساهمة في حَلِّه.

٢) بيان حُدودِ مشروع الغزالي وقُصورِه، وذلك لأن النزعة البرهانية المعاصرة، بمختلف اتجاهاتها لا تَدَّعي أن قوانين الاستدلال الشرعي هي قوانين النظرية القياسية الأرسطية، بل كُلُّ ما تدّعيه هو أن هذه القوانين قوانينٌ منطقيةٌ متميزةٌ يَتِمُّ صَوْغَها والكشفُ عن بنيتها في فرعٍ منطقي جديد، مَنْطِقِ الوُجُوب، بالاعتماد على منطق الموجهات. . . إلخ[(٨٥)].

فبِاسْم البُرهان إذن يُمْكِنُ رفضُ مشروعِ أبي حامد الغزالي عامة، ومضمونِ ذلك المشروع خاصة.

ويفيد هذا الأمر الثاني في تقويم دعوى ادعاها باحث عربي معاصر، هو الدكتور حسن عبد الحميد عبد الرحمن، تتعلق بالعقلانية الشرعية، وتنتهي إلى الحكم بنُكُوصِيَّةِ ابن تيمية وارتِدادِيَّتِه، بالإضافة إلى أبي حامد الغزالي.

دعوى نكوصية ابن تيمية وتطورية أبي حامد

نجد هذه الدعوى في بحثه «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر

(٨٥) انظر تاريخاً لهذا الفرع المنطقي الجديد، في: Georges Kalinowski, *La Logique des norms*, Collection Sup. Le Philosophe; 103 (Paris: Presses universitaires de France, 1972), et Risto Hilpinen, ed., *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings* (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1971).

العربي ـ الإسلامي»[٨٦]، الذي هدف إلى «إعادة بناء» المنهج الفقهي الإسلامي من جديد، مُعتمداً في ذلك «الإبستيمولوجيا الارتقائية التي أسسها جان بياجي، وكذلك الإبستيمولوجيا التاريخية النقدية كما عَبَّر عنها جاستون باشلار»[٨٧].

إن الفرضية المُوَجِّهَة لهذا البحث هي اعتبار مرور المعرفة عبر «مسارها البنيوي» بـ «ثلاث مراحل أساسية وضرورية كي تصبح علماً بالمعنى الدقيق للكلمة». وهذه المراحل الثلاثة المُتعاقبة هي المرحلة الوصفية، فالمرحلة التجريبية، ثم أخيراً المرحلة الاستنباطية. ويناظر كُل مرحلةٍ من هذه المراحل ويناسبها منهجٌ معينٌ: «قياس الشبه» بالنسبة للأولى، و«الاستقراء» بالنسبة للثانية، و«الاستدلال القياسي» بالنسبة للثالثة. فهذه المناهج الثلاثة «عبارة عن العمليات العقلية ـ المنهجية التي تُكَوِّنُ على التوالي وسائلَ البحث الرئيسة في هذه المراحل المُتابعة من تطور العلم. ويصدق هذا «المسار البنيوي» في تطور العلم على جميع العلوم والمعارف بما فيها المعرفة الفقهية، وذلك أن «النسق الفقهي الإسلامي» مَرَّ هو أيضاً بهذه المراحل الارتقائية الثلاثة، فقد بدأت وصفيةً تشبيهيةً لتتطور في ما بعد لتصبح تجريبيةً استقرائيةً، ولتنتهيَ استنباطيةً قياسيةً.

إن ما يهمنا من مقالة حسن عبد الرحمن عدّه ابن تيمية ممثلاً للمرحلة الوصفية في تطور النسق الفقهي الإسلامي «ومُرْتَدّاً»

---

(٨٦) حسن عبد الحميد عبد الرحمن، «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي (المنهج في النسق الفقهي الإسلامي)،» **حوليات كلية الآداب** (جامعة الكويت)، السنة ٨، العدد ٤٤ (١٩٨٧).

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٩.

بالمعرفة الفقهية إلى مرحلتها «البدائية»، وعدِّه الغزالي ممثلاً للمرحلة الاستنباطية، بل رافعاً المعرفة الفقهية إلى أعلى درجات العقلانية. فكيف يُحَدِّدُ حسن عبد الرحمن مرحلتي الوصف والتشبيه من جهة، والاستنباط والقياس من جهة ثانية إنْ على المستوى العام أم على المستوى الفقهي الخاص؟

المرحلة الوصفية ـ التشبيهية

أ ـ على المستوى العام

إنها مرحلة «التراكم المعرفي الأوَّلي»[٨٨] و«العمل العلمي الأساسي [فيها]. . عملٌ تصنيفيٌّ»، ويعتمد هذا التصنيف «أساساً على وسيلة منهجية ـ عقلية هي قياس الشبه أو المثل أو المماثلة». ويفهم حسن عبد الحميد قياس الشبه بالشكل التالي:

«فنحن نُدْخِلُ ظاهرةً جزئيةً أو فعلاً معيناً داخل إطار هذه الفئة الصغيرة أو تلك بناء على ما بينه وبين غيره من الظواهر الجزئية. . . من علاقاتٍ أو نسبٍ أو أوجُهِ شَبَهٍ».

يُفضي توظيفُ قياس الشبه إذن إلى تصنيف الموجودات، ظواهر وأفعالاً، في مجموعات وفئات تتضمن الموجودات المتشابهة والمتماثلة، ويُعْتبر هذا النوع من التصنيف والاستدلال «أول ما يبدأ الأطفال في الاستخدام» ومن هنا «بِدَائِيَّتُهُ».

ب ـ على مستوى النسق الفقهي الإسلامي

«تتجلّى هذه المرحلة الوصفة بوضوح كامل في ظاهرة قياس

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

الغائب على الشاهد»[٨٩]. إن هذا القياس هو الصورة العقلانيةُ المُثْلى في المرحلة الوصفية التي مَرَّ بها الفقه»[٩٠]، فهو الذي يُفضي إلى تصنيف الأفعال في مجموعات وفئات فرعية هي «الواجب» و«المندوب» و«المباح»، و«المكروه» و«الحرام»: إن إدراكَ التماثل بين المقيس (الفرع) والمقيس عليه (الأصل) في صفة من الصفات (العلة) هو الذي يُؤدِّي إلى إدخالهما في فئة واحدة، فئة الأفعال الواجبة أو المندوب إلى فعلها أو المباحة... إلخ. تصبح «الأحكام الشرعية» عند حسن عبد الحميد مجرد مجموعات عناصُرها «الشواهدُ»، وما يُلْحَقُ بها من «الغوائب» دون اعتبارٍ للتفاضلِ الممكنِ بينها في الانتماء إلى هذه المجموعة أو تلك.

المرحلة الاستنباطية ـ القياسية

أ ـ على المستوى العام

يقول حسن عبد الحميد

«إن الفئات الفرعية المتشابهة التي تم تصنيفها في المرحلة الوصفية على أساس من التماثل المباشر الكائن بين أفراد الفئة الواحدة، والفئات العامة التي تم دمج الفئات الفرعية ـ المختلفة في الظاهر والمتشابهة في الحقيقة ـ فيها في المرحلة التجريبية استناداً إلى مبدأ الاستقراء تتطلب في المرحلة الاستنباطية مفهوماً عاماً يُحَدِّدُ ماهيتها وقاعدةً عقلية تُنظِّم استعمالها»[٩١] لأن «بلوغ العلم ـ أياً كان ـ المرحلة الاستنباطية **كما أرسى قواعدها أرسطو**

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

يعني أن المبادئ والمفاهيم الأساسية لهذا العلم قد بلغت حَدّاً من التطور يُمَكِّنُنا من وضعها في مجموعةٍ من القضايا، وأن هذه القضايا تَقْبَلُ لأن توضع في نسق عام (ن)، وأن هذا النسق من شأنه أن يكون على اتّساقٍ مع المُسلّمات الآتية:

١ ـ كل قضية تنتمي إلى النسق (ن) يجب أن تشير إلى ميدان خاص من الموجودات الواقعية.

٢ ـ كل قضية تنتمي إلى النسق (ن) يجب أن تكون صادقة.

٣ ـ إذا كانت هناك قضايا معينة تنتمي إلى (ن)، فإن كل النتائج المنطقية التي تترتب على هذه القضايا تنتمي أيضاً إلى (ن).

٤ ـ يتكون النسق (ن) من عدد (نهائي) من القضايا بحيث يكون:

أ) صدق هذه القضايا قد بلغ حدّاً من الوضوح لا يتطلب معه أيّ برهنةٍ لاحقة.

ب) صدق أي قضية أخرى تنتمي إلى النسق (ن) يجب أن يتم إثباته عن طريق الاستدلالات التي تبدأ من هذه القضية ذاتها»[٩٢].

للاستنباطية إذن شرطان، حسب حسن عبد الحميد، شرطٌ من جهة الحدود وشرطٌ من جهة القضايا: فمن جهة الحدود (المفاهيم) ينبغي أن تكون مُحَدَّدَةَ الماهيةِ ولا يتسنى ذلك إلا **بقواعد التحديد والأرسطية**، ومن جهة القضايا (المبرهنات) ينبغي أن تكون مبرهنة ولا يتسنى ذلك إلا **بقواعد القياس الأرسطية**.

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

ب ـ على مستوى النسق الفقهي الإسلامي

يقول حسن عبد الرحمن:

«إن النسق الفقهي الإسلامي قد وصل إلى مرحلته الاستنباطية حين تحققت له القدرةُ على صياغة قواعد عامة من جانب، وعلى تحديد المصادر التشريعية من جانب آخر»[93]، والقواعد العامة المقصودة هنا تقوم مقام قواعد التعريف والاستنباط في الأنساق العلمية الصورية، أما المصادر التشريعية فتقوم مقام المُسلّمات، ويظهر ذلك من قوله:

«والذي نعنيه ببلوغ كل هذه الأنساق الفقهية المرحلة الاستنباطية يتلخص في أمرين:

الأمر الأول أن النسق الفقهي **بما يقوم عليه** من مصادر تشريع، **وبما يحتوي من** قواعد عامة، يسمح ـ حين تطرأ حادثة لا توجد بصددها قاعدة تنظمها ـ باستنباط قاعدة لها من جملة النسق كله.

الأمر الثاني أن تطبيق القاعدة الفقهية أو القانونية بشكل عام على الحالة أو الحالات موضع النِّزَاع يتم على نحو استنباطي، ونموذج الاستدلال الاستنباطي القانوني المبسط هو القياس الأرسطي التقليدي»[94].

كي يكون الفقه الإسلامي علماً، ينبغي أن يتأسس الاستدلال فيه على قواعد النظرية القياسية الأرسطية، كما

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٥٤.

ينبغي أن يتأسس تعريف مفاهيمه على قواعد نظرية أرسطو في التعريف: وقد تحققت «علمية» الفقه، بهذا المعنى، مع ابن حزم وأبي حامد الغزالي، أما معارضة هذه «العلمية» ومحاولة إبطال مشروعيتها وملاءمتها، وخصوصاً محاولة ابن تيمية، فهي تشكل في نظر حسن عبد الحميد «نكوصاً» و«ارتداداً» في تطور «النسق الفقهي الإسلامي»: فكتابات ابن تيمية «تُمَثِّلُ دعوى تتعارض مع المسار التطوري الارتقائي الذي خضعت له العمليات العقلية ـ المنهجية التي أسست هذا النظام. كما أن هذه الكتابات تَنِمُّ عن عدم دراية بنشأة المنطق وتطوره»[٩٥]. إن ابن تيمية «يريد أن يُرتَدَّ به (= النظام الفقهي الإسلامي) من جديدٍ إلى المرحلة الوصفية، مرحلة النشأة»[٩٦].

تلك كانت دعاوى حسن عبد الحميد عبد الرحمن المتعلقة بالعقلانية الشرعية الإسلامية عامة، وبالتنقيص من شأن كل عقلانية لا تنتهي إلى أن تُصَبَّ في نسق استنباطي خاصة. وخلاصة هذه الدعاوى **علمية الاتجاه البرهاني وبدائية الاتجاه الحجاجي في الفقه الإسلامي**.

الرد على دعاوى حسن عبد الحميد: إثبات علمية الاتجاه الحجاجي

يمكن الرد على حسن عبد الحميد من وجوه أهمها:

١ ـ تصوّره الوضعي لشروط المعرفة العلمية وطبيعتها.

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦٥.

٢ ـ عدّه النظرية القياسية الأرسطية الشرط الضامن للعقلانية الشرعية.

٣ ـ عدّه قياس الغائب على الشاهد منهج المرحلة الوصفية.

٤ ـ التشكيك في دراية ابن تيمية المنطقية بسبب حجاجيته.

١ ـ الرد على التصور الوضعي لطبيعة المعرفة العلمية وشروطها

باسم «المسار الارتقائي» لنظريات المعرفة العلمية، يمكن أن ندّعي «نكوصية» الاتجاه الوضعي الذي يعد المرحلة الاستنباطية الصورة العقلانية المثلى لتطور العلوم، بالإضافة إلى الاتجاه المعارض له، الاتجاه اللاوضعي (L'Antipositivisme)[٩٧]، الذي يرى عدم كفاية الاستنباط في إنشاء المعرفة العلمية من جهة وضرورة إعادة الاعتبار لتدخل العوامل السياقية والعقدية والتداولية عامة في بناء المعرفة العلمية من جهة ثانية، بحيث برز الاهتمام الإبستيمولوجي بتحليل مسائل العلم النظرية في ارتباطها

---

(٩٧) من ممثلي هذا الاتجاه على سبيل المثال، انظر: Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy* (London: Routledge, 1983); Thomas S. Kuhn, «The Function of Dogma in Scientific Research,» paper presented at: *Scientific Change; Historical Studies in the Intellectual, Social, and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present*, edited by A. C. Crombie (New York: Basic Books, 1963), pp. 347-369; «Metaphor in Science,» in: Andrew Ortony, ed., *Metaphor and Thought* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1979), pp. 409-419; Thomas S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, trad. par Laure Meyer, champs; 115 (Paris: Flammarion, 1983), and Stephen Toulmin: *The Uses of Argument* (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1958), and *Knowing and Acting: An Invitation to Philosophy* (New York: Macmillan, 1976).

الوثيق لا بالقواعد والمعايير المنطقية البرهانية ولكن أيضاً بالممارسة الفعلية، وهكذا عُدَّ إنشاء المعرفة العلمية مشروطاً ليس فقط بالاستنباط، ولكن أيضاً بجملة من الاعتقادات التي تَشْتَرِكُ فيها المجموعة العالمة والمتعاونة في إنشاء معرفة من المعارف العلمية. وقد مُيِّزَ في هذه الاعتقادات بين[98]:

١) قوانين عامة باعتبارها المُسلّمات العلمية للمجموعة المتعاونة في إنشاء المعرفة العلمية.

٢) اعتقادات مشتركة بين أفراد المجموعة.

٣) قيم تتبناها المجموعة مثل قيمة تقديم الكيف على الكم وتقديم البساطة على التعقيد. . .

٤) شواهد وأصول (وسوابق) تُعْتَمَدُ في الكشف العلمي، وظيفتها بيانُ الوَجْهِ الذي ينبغي أن يكون عليه عملُ المجموعةِ العلمي.

وعليه كانت هذه «المنظومة المرجعية المشتركة»، المُكَوَّنة من عوامل نظريةٍ وفرضياتٍ أنطولوجيةٍ وأحكامٍ تقويميةٍ، التي عادة ما تبقى مَطْوِيَّةً وَمُضْمِرَةً، تُساهِمُ من جهة في إنشاء المعرفة العلمية وفي توجيه هذا الإنشاء من جهة ثانية. إن الاستنباط وإن كان يحتل مركز الصدارة في التدليل العلمي، يظل قاصراً عن التعبير عن غنى الحجاج العلمي وتَعَقُّدِهِ.

إذا كانت العوامل السياقية والعقدية والتداولية تتدخل في إنشاء المعرفة العلمية وجب أن تكون سبل تعريف مفاهيم علم

(٩٨) انظر: Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, pp. 249-254.

من العلوم وقواعد التدليل على مبرهناته **متناسبة مع** تلك العوامل السياقية والعقدية والتداولية:

ـ إذا ما أعدنا الاعتبار للسياق والاعتقاد والتداول، فلن ندّعي مطلقاً أن العلم لا يعرف إلا المفاهيم الدقيقة والواضحة، بل الصحيح سيكون هو اتصافها بنسبةٍ معينةٍ من الانفتاح والغموض تستدعي إغلاقاً وكشفاً يتناسبان والمقام التداولي الذي يتمان فيه، وعليه تصبح المُسلّمة رقم ٤ ـ أ **ممنوعةً ومَرْدُودَةً** اللَّهُمَّ إلا إذا افترضنا ضرورة استبعاد العوامل السياقية والعقدية والتداولية. وإذا صَحَّ مَنْعُنا للمسلّمة. ٤ ـ أ صَحَّ أيضاً منع المُسلّمة ٥ ـ أ وخصوصاً إذا اعتبرنا وضوح القضايا تابعاً لوضوح المفاهيم المكوّنة لها.

ـ إذا ما أعدنا الاعتبار للسياق والاعتقاد والتداول فينبغي أن نُقِرَّ بأن قواعد التدليل ينبغي أن تكون **قواعد حجاجية** لأنها وحدها، دون القواعد البرهانية، المُناسِبَةُ لتدخل السياق والاعتقاد والتداول. وينتج عن هذا الإقرار ضرورةُ تعديل المُسلّمة ٣ لتأخذ الصورة التالية: «إذا كانت هناك قضايا معينة تنتمي إلى (ن) فإن كل النتائج المنطقية الصورية والحجاجية التي تترتب على هذه القضايا قد تنتمي أيضاً إلى (ن)». ولا ندّعي هنا، كما فعل حسن عبد الرحمن، أن النتائج المنطقية الصورية المقصودة هي تلك التي تتيحُ الانتقالَ إليها قواعدُ التدليل الأرسطية، بل المقصود قاعدتا الوضع والرفع المعروفتان، وتَجُرُّنا هذه الملاحظة إلى الانتقال إلى الوجه الثاني في الرد على حسن عبد الحميد.

٢ ـ الرد على عد النظرية القياسية الأرسطية الشرط الضامن للعقلانية

يدّعي حسن عبد الرحمن أن الانتقال من المُسلّمات إلى المبرهنات يتم على نحو قياسي (بالاعتماد على الأضرب القياسية)، والمعروفُ السائدُ أن قواعد الاستنباط والاشتقاق، خصوصاً في المرحلة الإكسيومية وهي غاية الاستنباط، ثلاثة: قاعدة الإبدال وقاعدة الوضع وقاعدة الرفع. وإذا كان للقاعدة الأولى تَعَلُّقٌ بتحويل اللغة الماورائية إلى لغة شيئية، فإن القاعدتين الأخريين قاعدتان قضويتان خارجتان عن النظرية القياسية الأرسطية.

إن أساس العقلانية «النسقية» و«الإكسيومية»، نموذج حسن عبد الرحمن الأمثل، كامِنٌ في القاعدتين السابقتين العائدتين إلى مُجَرَّدِ الإفصاح عن الطبيعة المنطقية لعلاقة اللزوم(٩٩): فقاعدة الوضع لا تقول شيئاً غير:

«إذا قَرَّرت وجودَ علاقةِ لزوم بين لازم وملزوم، ثم كذبت اللازم، فيحق لك منطقياً أن تكْذب الملزوم». يظهر إذن أن «العقلانية النسقية والإكسيومية» عقلانية فقيرة لاقتصارها على توظيف علاقة استدلالية واحدة هي علاقة اللزوم بين قولين، وفارغةٌ لتعاملها مع الصور دون المضامين والمحتويات، وعقلانيةٌ مثلُ هذه لن تكونَ نموذجاً، بأي حال من الأحوال، لمبحثٍ تتعدَّدُ فيه العلاقات الاستدلاليةُ المُوظَّفةُ وَتَتَنَوَّعُ، وتَهُمُّ فيه المضامينُ والمحتوياتُ بل والقِيَمُ أيضاً، كمبحث الفقه والقانون.

---

(٩٩) بمعناه الصوري.

نخلص إذن إلى نتيجتين:

١) لا يمكن عَدُّ النظرية القياسية الأرسطية الشَّرْطَ الضامنَ للعقلانية المثلى، لأن الأضرب القياسية وإن كانت آلياتٍ برهانية تُفيد إثبات بعض الأقوال وإبطالها، فهي تبقى بعيدةً عن آليات إنشاء الأنساق وإغنائها.

٢) للعقلانية الاستنباطية مظهرٌ وحيدٌ هو العلاقة الشرطية بين الأقوال، بغض النظر عن مضامينها وعما ينتج عن استغلالها المنطقي، إثباتاً وإبطالاً، من آثار ونتائج عَمَليَّةٍ، ومحاولةُ رَدِّ الفقه إلى هذه العقلانية إلْغاءٌ لطابعه العملي التوجيهي، الخلقي والاجتماعي والسياسي، أي إلغاءٌ له وحسب[(١٠٠)].

٣ ـ الرد على عد «قياس الغائب على الشاهد» منهجاً للمرحلة الوصفية فقط

إن «قياس الشبه» عند الأصوليين المسلمين آلية استدلالية مخصوصة تَبْعُدُ عن التحديد الذي قدمه حسن عبد الرحمن لها، أنها إلحاقُ الغائب بأكثر الشواهد شبهاً له[(١٠١)]. ولا شك

---

(١٠٠) إن ما يهم الاستدلالات العملية عامة والشرعية خاصة ليس هو صحة الاستدلال من الناحية الصورية، بل هو القيمة الاجتماعية والخلقية للنتائج التي يفضي إليها الاستدلال، إن هذه النتائج ينبغي أن تكون **مقبولة من حيث محتواها القيمي**، حول هذه المسألة، انظر: Perelman, *Logique juridique: Nouvelle rhétorique*, p. 175 sqq; Jeanne Parain-Vial, «Logique juridique et fondement du droit,» dans: *La Logique juridique* (conference) philosophie compare?e du droit et de l'état; v. 2 (Paris: A. Pedone, 1967), p. 164.

(١٠١) انظر مثلاً: محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة**، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٠)، وسيف الدين أبو الحسن =

في أن حسن عبد الحميد لا يعني بقياس الشبه هذا المعنى، ويبدو أن مقصودَهُ «قياسُ الطَّرْدِ».

وإن كان المقصود «قياس الطرد»، فلا نعتقد أنه يعود إلى إدخالِ طرفيه ـ الشاهد والغائب ـ في مجموعة فرعية والتَّسْوِيةِ بينهما في الانتماء إليها. إن قياسَ الطرد تعديةُ حكمِ الأصل إلى الفرع مع الاحتفاظ بالتراتب الذي قد يكون بينهما في تحقيق وجه الشبه المُعْتَمَدِ في التعدية. إن ما يفضي إليه قياسُ الغائب على الشاهد ليس الحصولَ على مجموعة فرعية، ولكنه إثباتُ توجيهٍ شرعي لفعل لم يَنْطِق فيه المشرِّعِ بحكم، ولا يَبْعُدُ أن يختلف هذا الإثبات ويتنوَّع باختلاف وتنوع القائسيْن أحوالاً ومقامات. إن موقف حسن عبد الرحمن من «قياس الشبه» لن يستقيم إلا إذا افترضنا أن الصفةَ الجامعة بين الشاهد والغائب صفةُ ذاتٍ للحُكْمِ، لكن الأمر غيرُ ذلك، فالعلةُ عند الأصوليين لا تقضي بالحكم قضاء ضرورياً، إنها ليست سبباً فيه، وإنما هي، فقط، علامةٌ جَعَلَها المشرِّع وأراد لها أن تكون أمارةً عليه، وبالتالي وجب الاجتهاد للكشف عن هذه الإرادة واستنباطها. وإذا صَحَّ هذا الأمر، ولا نعتقد أن حسن عبد الرحمن يخطئه، بَطُلَ أن يكون «قياس الغائب على الشاهد» الوسيلة المنهجية ـ العقلية المعتمدة في التصنيف والوصف، وإنما الوسيلة المنهجية ـ العقلية المعتمدة في إغناء النسق الفقهي؛ لأنها آلية استدلالية لا تُوَظَّفُ في أغلب الأحيان إلا إذا سبق التَّدليلُ على أن الوصف المعتبر في

= علي بن أبي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠)، ص ٢.

تعدية الحكم علةٌ في حكم الشاهد أولاً (تخريج المناط وتنقيحه)، ومتحقق في الغائب ثانياً (تحقيق المناط).

ليس قياس الغائب على الشاهد إذن «الصورة العقلانية المثلى في المرحلة التي مر بها الفقه» بل هو آلية استدلالية تعتمد وتوظّف في إغناء النسق الفقهي بأحكام جديدة (القضايا الشرعية الثانية)، آليةٌ ضرورية بصورها الثلاثة (الأولى ـ الأدنى ـ المساواة) في كل إغناء يَلْتَزِمُ الانطلاقَ من الشواهد والأصول التي نطق فيها المشرّع بحكم.

٤ ـ حجاجية ابن تيمية دليل لدرايته المنطقية

يقوم حكم د. حسن عبد الحميد بنكوصية ابن تيمية على مقدمتين: **أولاهما** أن «قياس الغائب على الشاهد»، بصوره الثلاث ـ الأولى والأدنى والمساواة، الذي حاول ابن تيمية رد الاعتبار إليه بل وتقديمه على «قياس الشمول»، من «الحجج العامة ذات الطابع الاحتمالي»[١٠٢] التي عالجها أرسطو في «الجدل» و«الخطابة».

وثانيهما أن المؤلفات التي تناول فيها أرسطو هذه «الحجج العامة ذات الطابع الاحتمالي» هي «من مؤلفات الشباب التي كان **يتمرن فيها أرسطو ويتمرس من أجل الوصول إلى نظرية القياس في** كتاب **التحليلات الأولى**[١٠٣]. ويعني هذا الأمر أن

(١٠٢) عبد الرحمن، «المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي (المنهج في النسق الفقهي الإسلامي)،» ص ٦٦.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

أرسطو هجر «المواضع» حينما اكتشف «الأضرب القياسية»، فالقياس التحليلي إذن **ناسخٌ** للقياس الجدلي والخطابي، في نظر د. حسن عبد الرحمن، وَهِجْرانُ ابن حزم والغزالي «للحجج العامة ذات الطابع الاحتمالي» إلى استخدام الاستدلال القياسي سَبَبُهُ العَمَلُ بالناسخِ دُونَ المَنْسوخِ.

ويستخلص د. حسن عبد الحميد من هاتين المقدمتين حكماً عاماً يتضمن الحكم على ابن تيمية بالبدائية:

«إن وصف الأقيسة الأولى بأنها «إسلامية» معناه ـ بالنسبة لمن يفهم المنطق ـ وصف الفكر الإسلامي بأنه بدائي وساذج وفي مرحلة متخلفة حتى بالنسبة للفكر اليوناني نفسه»[١٠٤].

هل يمكن التسليم للدكتور حسن عبد الحميد بمقدمتيه؟

المقدمة الأولى

إن «قياس الغائب على الشاهد» كآلية حجاجية وارد بالفعل عند أرسطو ضمن المواضع الخطابية والجدلية، فهذا أمر لا جدال فيه ولا خلاف، ولكن الخلاف في وصف هذه المواضع بـ «الحجج العامة ذات الطابع الاحتمالي» دون تقييد. صحيح أن لها طابعاً احتمالياً ولكن بشرط أن تفرغ من مضمونها، أما أن تبقى مجتمعة بمحتواها فلا، إذ قد تصبح يقينية، ودليلنا على هذا التقييد يقينية استنتاج تحريم الكثير من الشيء من تحريم القليل منه (قياس الأولى)، فعلاقة الأولى الاستدلالية

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧١، وقد ورد هذا الحكم موجهاً لأستاذنا د. محمد عابد الجابري في كتابه **بنية العقل العربي**.

هنا تصبح يقينية في ميدان التحريم (وهو محتوى معين)، وإن كانت غير يقينية في ميدان الوجوب مثلاً. وعليه وَجَبَ تخصيصُ الحكم على المواضع الجدلية والخطابية بالطابع الاحتمالي من جهة ورَدُّ الاعتبار إليها إن سُلِّمَ **بتدخل عوامل غير صورية في التدليل** من جهة ثانية، وقد سبق أن بَيَّنا تَدَخُّلَ هذه العوامل في إنشاء المعرفة العلمية نفسها.

المقدمة الثانية

لا نسلم للدكتور حسن عبد الحميد بمقدمته الثانية، فالأضرب القياسية، في نظرنا، وحتى بالنسبة لأرسطو نفسه، **لا تنسخ المواضع الجدلية والخطابية**. ودليلنا على هذه الدعوى ورود المواضع جنباً إلى جنب مع القياس التحليلي في «فن الخطابة» وهو من مؤلفات أرسطو المتأخرة، فلو تجاوز أرسطو «المواضع» في «التحليلات الأولى»، لما عاد إليها في «فن الخطابة». إن «المواضع» عند أرسطو، كما بيّنا ذلك في الفصل الذي خصصناه لقواعد التدليل الأرسطية ـ آليات إقناعية لا تقتصر في تحقيق الإقناع، إثباتاً وإبطالاً، على توظيف علاقات استدلالية برهانية، كما هو الشأن بالنسبة للأضرب القياسية، وإنما توظف أيضاً مضامين ومقتضيات حال وقيماً سواء اختص بها المستدل أو المستدل له أو اشتركا فيها، أنها آليات حجاجية[١٠٥].

يبقى لنا أن نتساءل عن السبب في «هجران» ابن حزم وأبي

---

(١٠٥) انظر: Jacques Moeschler, *Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours*, langues et apprentissage des langues (Paris: Hatier; CREDIF, 1985), p. 59.

حامد لهذه المواضع، هل هو العمل بالناسخ دون المنسوخ أم أمر آخر؟

أعتقد أنه ينبغي التمييزُ بين «هجران» ابن حزم و«هجران» الغزالي، فالأول كان **أكثر حزماً** من الثاني لأنه لم يكتف بالمناداة بتمامية المنطق البرهاني اليوناني وكفايته بل و«**أبطل**» أيضاً «قياس الغائب على الشاهد»[١٠٦]، أما أبو حامد الغزالي فلم يبطل القياس الأصولي بل على العكس من ذلك صَحَّحَهُ ومارسه وإنْ في المجال الشرعي وحده. إن كتاب **المستصفى**، كمصنف في أصول الفقه، لن يتأثر بأي حال من الأحوال لو فَصَلْنا عنه «مقدمته» المنطقية البرهانية. ونعتقد أن لهذا الأمر دلالةً قد تكون هي اضطرابُ الغزالي وتأرْجُحُهُ بين مسالك الفلاسفة ومسالك الفقهاء. وترجمةُ هذا الاضطراب، إن نحنُ أردنا الاحتفاظ بمفهوم «الهجران»، هي أن الغزالي «هجر» «الحجج العامة ذات الطابع الاحتمالي» و«لم يهجرها» في نفس الوقت:

ـ **هجرها** بفعل تأثره بفلاسفة الإسلام، فهؤلاء هجروها باعتبار صورها، فهي، من هذه الناحية، لا تفيد إلا الظن، وهذا أمر لم يستطع أبو حامد الغزالي دَفْعَهُ عن نفسه لانبهاره بالصحة الصورية للنظرية القياسية الأرسطية كما اكتشفها

---

(١٠٦) إن ابن حزم في مقدمة تقريبه على أن المنطق كامل وتام، وما ينبغي هو تعلمه فقط. وما يهمنا من ابن حزم، في هذا المقام، هو تميزه عن أبي حامد الغزالي في القول بالتعليل والقياس الشرعيين. إن ابن حزم يمثل النقيض «الحقيقي» لابن تيمية وللاتجاه الحجاجي. ونعتقد أن ابن حزم يقتضي وحده، في هذه المسألة بالذات، بحثاً مستقلاً.

في مصنفات فلاسفة الإسلام (ابن سينا خاصة)[١٠٧].

- **ولم يهجرها** لأنها وحدها المناسبة، دون البرهانية النسقية، للأخذ بمجموع النصوص المنزلة وغير المنسوخة، وخصوصاً الشرعية منها، فبفضل المواضع الجدلية والخطابية أي الآليات الحجاجية، **يَتَحَوَّلُ** هذا المَجْموعُ إلى مَعِينٍ من المُعْطَيات يُسْتَثْمَرُ منها ما يتناسَبُ مع المقام الحجاجي الذي يوجد فيه المُسْتَثْمِر[١٠٨].

نخلص إذن إلى أن من **لوازم تصحيح الآليات الحجاجية وتقديمها على الآليات البرهانية**:

١) الإيمان بضرورة الأخذ بأكبر قدر ممكن من المعطيات، على الرغم مما قد يلوح من اختلاف أو تعارض بينها[١٠٩].

٢) الإيمان بضرورة تحويل هذه المعطيات إلى أدلة تُسْتَثْمَرُ من حيث مضامينها ومحتوياتها[١١٠]، وليس من حيث صورها

---

(١٠٧) يقال إن الغزالي دخل في بطن الفلاسفة فلما أراد أن يخرج لم يستطع. نقلاً عن: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **نقض المنطق**، حقق أصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صححه محمد حامد الفقي (القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٩٥١)، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(١٠٨) وهذا ما يفسر في نظرنا **الاستحالة النظرية لبناء العقائد والشرائع في أنساق**، لأن الغاية من العقائد والشرائع ليس التماسك والاتساق، ولكنه توجيه العمل حسب المقتضيات والأحوال.

(١٠٩) يصبح هذا الإيمان، مع المسلم، إيماناً بمجموع الكتاب والسنة أن على مستوى العقيدة أو على مستوى الشريعة فالمسلم ملزم بالرجوع إليهما في علمه وعمله، وإلا لما كان مسلماً.

(١١٠) أي اعتبار القرآن والسُنّة، بالنسبة إلى المسلم، هداية وإرشاداً ومنهاجاً.

وبنياتها، وبالتالي وجب أن يتأسس التدليل بها لا على القواعد التي تراعي الصور الاستدلالية وحدها (القواعد البرهانية)، ولكن على تلك التي تراعي الصور مجتمعة إلى مضامينها (القواعد الحجاجية).

وقد امتاز ابن تيمية عن أبي حامد في تَنَبُّهِهِ لهذين الأمرين وإلْحَاحِهِ عليهما وفي **تقديمه المادة على الصورة** كما رأينا. وإذا أضفنا إلى ميزة ابن تيمية السابقة ما عرفه المنطق اليومَ من تطور، خصوصاً المنطق الذي يهتم بالاستدلالات كما تمارس طبيعيا[111]، وما تحقق فيه من توجه حجاجي أعاد رَبْطَ الصِّلة بالجانب المنطقي الأرسطي الذي أُهْمِلَ لأنه لم يكن يُلَبِّي مَطَالِبَ الرياضيين الصوريين، تَبَيَّنَ لنا أن ابن تيمية، في ردوده على البرهانية، يَنْتَسِبُ إلى مرحلةٍ أرقى من المرحلة الاستنباطية، وهي المرحلة الطبيعية التي وصل إليها المنطق، وبذلك يَحِقُّ لنا، باسم تاريخ المنطق وتطوره، الإشادةُ بدراية ابن تيمية **المنطقية وبقيمة ردوده العلمية** على نظريةِ البرهان الأرسطية ومحاولةِ توظيفها في المباحث الإسلامية خاصة والطبيعية عامة.

---

(١١١) انظر على سبيل المثال: M.-J. Borel, J.-B. Grize et D. Miéville, *Essai de logique naturelle*, avec la collab. de J. Kohler-Chesny et M. Ebel, sciences pour la communication; 4 (Berne; Frankfurt/M.; New York: Peter Lang, 1983); J.-Blaise Grize, *De la logique à l'argumentation*, préface de Giovanni Busino, travaux de droit, d'économie, de sciences politiques, de sociologie et d'anthropologie; 134 (Genève; Paris: Droz, 1982), et Taha Abderrahman, «Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturells,» (Thése de Doctorat d'Etat Es. Lettres et sciences Humaines Dactylographieés, Sorbonne, Paris IV, 1986-1985).